

کشف الباری
عنا فی صحیح البخاری

کتاب التسمی

شیخ الحدیث الامام سلیمان بن عبد الرحمن
مہتمم جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبہ فاروقیہ

شاہ فیصل کالونی کراچی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث، جامعہ دارالعلوم، کراچی

”کشف الباری عانی صحیح البخاری“ اردو زبان میں صحیح بخاری شریف کی عظیم الشان اردو شرح ہے جو شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم کی نصف صدی کے تدریسی افادات اور مطالعہ کا نچوڑ و ثمرہ ہے، یہ شرح ابھی تدوین کے مرحلے میں ہے۔ ”کشف الباری“ عوام و خواص، علماء و طلبہ ہر طبقے میں الحمد للہ یکساں مقبول ہو رہی ہے، ملک کی ممتاز دینی درس گاہ دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم اور جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے شیخ الحدیث حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم نے ”کشف الباری“ سے والہانہ انداز میں اپنے استفادے کا ذکر کرتے ہوئے کتاب کے متعلق اپنے تاثرات قلمبند فرمائے ہیں، ذیل میں ان دونوں علماء کے یہ تاثرات شائع کیے جا رہے ہیں۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی اردو میں ایک عظیم الشان شرح

احقر کو بفضلہ تعالیٰ اپنے استاذ معظم شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب (أطال الله بقاءه بالعافیۃ) سے تلمذ کا شرف پہنچے 43 سال سے حاصل ہے، ان میں سے ابتدائی تین سال تو باقاعدہ اور باضابطہ تلمذ کا موقع ملا، جس میں احقر نے درس نظامی کی متعدد اہم ترین کتابیں حضرت سے پڑھیں، جن میں ہدایہ آخرین، میذی اور دورہ حدیث کے سال جامع ترمذی شامل ہیں، پھر اس کے بعد بھی الحمد للہ استفادہ کا سلسلہ کسی نہ کسی جہت سے قائم رہا۔ حضرت کا لائشمن انداز تدریس ہم سب ساتھیوں کے درمیان یکساں طور پر مقبول اور محبوب تھا اور اس کی خصوصیت یہ تھی کہ مشکل سے مشکل مباحث حضرت کی سلیبی ہوئی تقریر کے ذریعے پانی ہو جاتے تھے، خاص طور سے جامع ترمذی کے درس میں یہ بات نمایاں طور پر نظر آئی کہ شرح حدیث کے وہ مباحث جو مختلف کتابوں میں غیر مرتب انداز میں پھیلے ہوئے ہوتے، وہ حضرت کے درس میں نہایت انضباط کے ساتھ اس طرح مرتب ہو جاتے کہ ان کا سمجھنا اور یاد رکھنا ہم جیسے طالب علموں کے لیے نہایت آسان ہوتا اور اس طرح حضرت نے ایک کتاب اور اس کے موضوعات ہی نہیں پڑھائے، بلکہ اس بات کی تعلیم بھی دی کہ بکھرے ہوئے مباحث کو کس طرح سمیٹا جائے اور انہیں فہم سے قریب کرنے کے لیے کیا انداز اختیار کیا جائے۔ حضرت کے اس انداز تدریس کا یہ احسان میرے علاوہ ان تمام طلبہ کے لیے ناقابل فراموش ہے جنہیں حضرت سے پڑھنے کے بعد کسی علمی خدمت کا موقع ملا۔

حضرت نے اپنے علمی مقام اور اپنے وسیع افادات کو ہمیشہ اپنی اس متواضع، سادہ اور بے تکلف زندگی کے پردے میں چھپائے رکھا جس کا مشاہدہ ہر شخص آج بھی ان سے ملاقات کر کے کر سکتا ہے۔

لیکن پچھلے دنوں حضرت کے بعض تلامذہ نے آپ کی تقریر بخاری کو شیپ ریکارڈر کی مدد سے مرتب کر کے شائع کرنے کا ارادہ کیا اور اب بفضلہ تعالیٰ ”کشف الباری“ کے نام سے منظر عام پر آچکی ہیں۔

جب پہلی بار ”کشف الباری“ کا ایک نسخہ میرے سامنے آیا تو حضرت سے پڑھنے کے زمانے کی جو خوشگوار یادیں ذہن پر مرتسم تھیں، انہوں نے طبعی طور پر کتاب کی طرف اشتیاق پیدا کیا۔ لیکن آج کل مجھ کا کارہ کو گونا گوں مصروفیات اور اسفار کے جس غیر متناہی سلسلے نے جکڑا ہوا ہے اس میں مجھے اپنے آپ سے یہ امید نہ تھی کہ میں ان ضخیم جلدوں سے پورا پورا استفادہ کر سکوں گا، یوں بھی اردو زبان میں اکابر سے لے کر اصغر تک بہت سے حضرات اساتذہ کی تقریر بخاری معروف و متداول ہیں اور ان سب کو بیک وقت مطالعے میں رکھنا مشکل ہوتا ہے۔

لیکن جب میں نے ”کشف الباری“ کی پہلی جلد سرسری مطالعے کی نیت سے اٹھائی تو اس نے مجھے خود مستقل طور پر اپنا قاری بنالیا۔ اپنے درس بخاری کے دوران جب میں ”فتح الباری، عمدۃ القاری، شرح ابن بطل، فیض الباری، لامع الدراری اور فضل الباری“ کا مطالعہ کرنے کے بعد ”کشف الباری“ کا مطالعہ کرتا تو ظاہر ہوتا کہ اس کتاب میں مذکورہ تمام کتابوں کے اہم مباحث و نشین تفہیم کے ساتھ اس طرح یک جا ہو گئے ہیں جیسے ان کتابوں کا لب لباب اس میں سمٹ آیا ہو۔ اور اس کے علاوہ بھی بہت سے مسائل اور مباحث اس پر مستزاد ہیں۔ اس طرح مجھے بفضلہ تعالیٰ ”کشف الباری“ کی ابتدائی دو جلدوں کا تقریباً بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا شرف حاصل ہوا اور کتاب المغازی والی جلد کے بیشتر حصے سے استفادہ نصیب ہوا اور اگر میں یہ کہوں تو شاید یہ مبالغہ نہیں ہوگا کہ اس وقت صحیح بخاری کی جتنی تقاریر اردو میں دستیاب ہیں ان میں یہ تقریر اپنی نافعیت اور جامعیت کے لحاظ سے سب پر فائق ہے۔ اور یہ صرف طلبہ ہی کے لیے نہیں، بلکہ صحیح بخاری کے اساتذہ کے لیے بھی نہایت مفید ہے۔ مباحث کے انتخاب، تطویل اور اختصار میں ہر پڑھانے والے کا مذاق جدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس میں صحیح بخاری کے طالب علم اور استاذ کے لیے تقریباً تمام ضروری مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ پہلی دو جلدیں تقریباً 14 سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ اور ان میں صرف کتاب الایمان مکمل ہوئی ہے۔ جب کہ شروع میں علم حدیث اور صحیح بخاری کے بارے میں نہایت مفید مقدمہ بھی شامل ہے۔ دوسری دو جلدیں کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر مشتمل ہیں۔ اور ان کی ضخامت بھی قریب قریب اتنی ہی ہے۔

اس تقریر کی ترتیب اور تدوین میں مولانا نور البشر اور مولانا ابن الحن عباسی صاحبان (فاضلین دارالعلوم کراچی) نے اپنی صلاحیت اور قابلیت کا بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان دونوں کو جزائے خیر عطا فرمائیں، وفقہما اللہ تعالیٰ لأمثال أمثالہ، دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرمائیں اور تقریر کے باقی ماندہ حصے بھی اسی معیار کے ساتھ مرتب ہو کر شائع ہوں۔ انشاء اللہ یہ کتاب اپنی تکمیل کے بعد اردو میں صحیح بخاری کی جامع ترین شرح ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ حضرت صاحب تقریر کا سایہ عاطفت ہمارے سروں پر تادیر بعافیت تامہ قائم رکھیں، ہمیں اور پوری امت کو ان کے فیوض سے مستفید ہونے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین۔

احقر اس لائق نہیں تھا کہ حضرت والا کی تقریر کے بارے میں کچھ لکھتا، لیکن تعمیل حکم میں یہ چند بے ربط اور بے ساختہ تاثرات قلمبند ہو گئے۔ حضرت صاحب تقریر اور اس عظیم الشان کتاب کا مرتبہ یقیناً اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزی صاحب
شیخ الحدیث جامعہ العلوم الاسلامیہ، بنوری ٹاؤن کراچی

حدیث رسول قرآن کریم کی شرح ہے

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾
اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی ذمہ داری قرآن کریم کی آیات صرف پڑھ کر سنانا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کتاب اللہ کے احکام کی تعلیم، قولی اور عملی طریقے سے دینا بھی آپ کے فرائض میں داخل تھا اور یہ ان مقاصد میں سے تھا جس کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو مبعوث فرمایا تھا کیونکہ علمائے امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکمت سے مراد قرآن کریم کے علاوہ شریعت کے وہ احکام ہیں جن پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے وحی خفی کے ذریعہ آپ کو اطلاع دی تھی، چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”الرسالہ“ میں لکھا ہے۔

”سمعت من أَرْضِي من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله ﷺ“ (ص: ۲۳)

”میں نے قرآن کے ان اہل علم کو جن کو میں پسند کرتا ہوں یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حکمت سے مراد نبی اکرم ﷺ کی سنت ہے۔“

امام شافعی نے اپنی کتاب ”الموافقات“ (ج ۳ ص: ۱۰) پر لکھا ہے ”فكانت السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب“ ”یعنی سنت کتاب اللہ کے احکام کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔“

اور امام محمد بن جریر طبری سورۃ بقرہ کی آیت ”ربنا وابعت فيهم رسولاً.....“ کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

”الصواب من القول عندنا في الحكمة أن العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان

الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها ومادل عليه في نظائره، وهو عندى مأخوذ من الحكم الذى

بمعنى الفصل بين الباطل والحق۔

”ہمارے نزدیک صحیح تر بات یہ ہے کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے احکام کے علم کا نام ہے جو صرف نبی کریم ﷺ کے

بیان سے معلوم ہوتا ہے.....“

اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا کہ ”الا إني أوتيت القرآن ومثله معه“ ”یعنی مجھے قرآن کریم دیا گیا ہے اور اس کے مثل مزید، جس سے مراد قرآن کریم کی شرح یعنی نبی اکرم ﷺ کی قولی و فعلی احادیث مبارکہ ہی ہیں اور اسی لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو قرآن حکیم میں خطاب کر کے دین کے اس حصے کی حفاظت کا حکم فرمایا تھا..... ﴿وَأذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ.....﴾ کہ تمہارے گھروں میں اللہ تعالیٰ کی جو باتیں اور حکمت کی جو باتیں سنائی جاتی ہیں ان کو یاد رکھو۔

علمائے امت کے ہاں اس پر اجماع ہے کہ قرآن کریم کے محملات و مشکلات کی تفسیر و تشریح اور اعمال دینیہ کی عملی صورت نبی کریم ﷺ کے اقوال و اعمال اور آپ کے احوال جانے بغیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ آپ مراد الہی کے بیان و تفسیر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر تھے، چنانچہ ارشاد ہے: ”أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ (سورۃ النحل) ”آپ پر ہم نے یہ ذکر یعنی یادداشت نازل کی تاکہ جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے، آپ اس کو کھول کر لوگوں سے بیان کر دیں۔“ چنانچہ قرآن کریم میں جتنے احکام نازل فرمائے گئے تھے، مثلاً وضو، نماز، روزہ، حج، درود، دعا، جہاد، ذکر الہی، نکاح، طلاق، خرید و فروخت، اخلاق و معاشرت..... یہ سب احکام قرآن کریم میں مجمل تھے، ان

احکام کی تفسیر و تشریح نبی اکرم ﷺ نے فرمائی، اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ ”ومن يطع الرسول فقد اطاع الله.....“

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث قرآن کریم سے الگ عجمی دین نہیں پیش کرتی ہیں اور نہ ہی یہ عجمی سازش ہے، بلکہ یہ قرآن کریم کے اجمال کی تفصیل ہے اور دین اسلام کا حصہ ہے۔

حفاظتِ حدیث، امتِ مسلمہ کی خصوصیت

اسی اہمیت و خصوصیت کی بناء پر اس کی حفاظت و تدوین اور تشریح کے لئے ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کی کوششیں صرف ہوئی ہیں، حافظ ابن حزم ظاہریؒ نے اپنی کتاب ”المفصل“ میں لکھا ہے کہ پچھلی امتوں میں کسی کو بھی یہ توفیق نہیں ملی کہ اپنے رسول کے کلمات کو صحیح اور ثبوت کے ساتھ محفوظ کر سکے، یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے کہ اس کو اپنے رسول کے ایک ایک کلمے کی صحت اور اتصال کے ساتھ جمع کرنے کی توفیق ملی، مسلمانوں کے اس عظیم کارنامے کا اعتراف غیر مسلموں کو بھی ہے۔

”خطبات مدراس“ میں مولانا سید سلیمان ندوی نے ڈاکٹر اسپنکر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مسلمانوں نے علم حدیث کی حفاظت کے لئے اسمائے رجال کا فن ایجاد کیا، جس کی بدولت آج پانچ لاکھ سے زیادہ انسانوں کے حالات محفوظ ہو گئے، یہ وہ لوگ ہیں جن کا نبی اکرم ﷺ کی احادیث سے جمع و نقل کا تعلق ہے، اس کے علاوہ علم حدیث کے سونفون ہیں جن کی تفصیل معطل الحدیث کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔

تدوین حدیث کی ابتداء

حدیث کی جمع و ترتیب اور تدوین کی تفصیل ان کتب میں دیکھی جائے جو مکرّمین حدیث اور مستشرقین یورپ کے جواب میں علمائے امت نے لکھی ہیں، یہاں اس کا موقع نہیں البتہ مختصر اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ احادیث مبارکہ کے لکھنے کا سلسلہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی تھا اور بعض صحابہ کرامؓ نے آپ ﷺ کی اجازت سے آپ ﷺ کی احادیث کو محفوظ و قلمبند کیا، اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں احادیث کی ترتیب و تدوین کے کام میں مزید ترقی ہوئی اور پہلی صدی ہجری کے اختتام اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی حصے میں خلیفہ راشد و عادل حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ خلافت میں سرکاری طور پر اس کے لئے اہتمام شروع ہوا اور پھر ان کے انتقال کے بعد اگرچہ اس کام کا سرکاری اہتمام تو باقی نہیں رہا لیکن علمائے امت نے اس کا بیڑا سنبھالا اور الحمد للہ آج احادیث مرتب اور منقح صورت میں جو ہمارے سامنے موجود ہیں، یہ محدثین، فقہاء اور علمائے امت کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے کہ واقعہ تاریخ عالم اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے۔

صحیح بخاری شریف کا مقام

اس سلسلہ ترتیب و تدوین کی ایک زریں کڑی امام محمد بن اسماعیل البخاری کی کتاب ”المجامع الصحیح المسند من حدیث رسول ﷺ وسند وایامہ“ ہے، اس کتاب میں امام بخاریؒ نے وہ آٹھ اقسام جمع کر دیے ہیں جو کسی کتاب کے جامع ہونے کے لئے ضروری ہیں امام بخاریؒ نے نہ معلوم کس قدر عظیم اخلاص کے ساتھ یہ کتاب لکھی تھی جس کی بناء پر اللہ تبارک تعالیٰ نے اسے وہ عظیم مقبولیت عطا فرمائی کہ مخلوق کی کتابوں میں جس کی نظیر پیش نہیں کی جاسکتی، چنانچہ حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں کہ ”اللہ کی کتاب کے بعد صحیح بخاری اور صحیح مسلم سب سے صحیح ترین کتابیں ہیں اور.....“ ”ان کتاب البخاری أصح الکتابین صحیحاً، وأکثرهما فوائد“ اور امام نسائی فرماتے ہیں ”أجود هذه الكتب کتاب البخاری“ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی کتاب ”حجة الله البالغة“ (ص: ۲۹۷) میں ارشاد فرماتے ہیں: ”جو شخص اس کتاب کی عظمت کا

”قابل نہ ہو، وہ مبتدع ہے اور مسلمانوں کی راہ سے ہٹا ہوا ہے“ پھر قسم اٹھا کر فرماتے ہیں: ”اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کتاب کو جو شہرت عطا فرمائی، اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کتاب میں جو خصوصیات اور امتیازات ہیں ان کی تفصیل کو زیر نظر کتاب کے مقدمہ میں دیکھا جائے۔

شرح بخاری

ان ہی خصوصیات و امتیازات اور اہمیت و مقبولیت کی بناء پر صحیح بخاری کی تدوین و تصنیف کے بعد ہر دور کے علماء نے اس پر شروع و حواشی لکھے ہیں، شیخ الحدیث حضرت اقدس حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی نور اللہ مرقدہ نے ”لایع الدراری“ کے مقدمہ میں ایک سو سے زیادہ شروع و حواشی کا ذکر کیا ہے۔ ابھی ابھی ”ابن بطل“ کی شرح بخاری چھپی ہے اس کے مقدمہ میں کتاب کے محقق ابو نعیم یاسر بن ابراہیم فرماتے ہیں:

”فأضحى هذا الكتاب أصح كتاب بعد القرآن، واحتل من بين الكتب الصدارة والاهتمام، فقضى العلماء أمامه الليالي والأيام، فمنهم الشارح لما في ألفاظ متونه من المعاني والأحكام، ومنهم الشارح لمناسبات تراجم أبيابه، ومنهم المترجم لرجال اسانيدہ، ومنهم الباحث في شرط البخاری فيه، ومنهم المستدرك عليه أشياء لم يخرجها، ومنهم المتتبع أشياء انتقدها عليه، إلى غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة بالجامع الصحيح (ص: ۷ ج: ۱)“

یعنی ان کتب حدیث میں جب صحیح بخاری نے صدارت کا مقام حاصل کیا تو علماء امت نے اپنی زندگیاں اور دن رات اس کتاب کی خدمت میں صرف کر دیے۔ بعض لوگوں نے اس کتاب کے متون حدیث میں جو معانی و احکام ہیں ان پر کتابیں لکھیں، بعض علماء نے ابواب بخاری کی مناسبت یا اس کی اسانید کے رجال کے حالات پر اور بعض نے بخاری کی شرائط پر اور بعض نے کتاب پر استدراک و انتقاد کے سلسلے میں کتابیں لکھیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ صحیح بخاری کی سب سے پہلی شرح حافظ ابوسلیمان الخطابی المتوفی ۳۸۶ھ کی ”أعلام الحديث“ ہے، اس شرح میں صرف غریب الفاظ کی تشریح ہے۔

اس کے بعد پھر حافظ داؤدی المتوفی ۴۰۲ھ کی شرح ہے، ابن التین نے اپنی شرح بخاری میں اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، ان کے بعد پھر علامہ ”مہلب بن احمد بن ابی صفرہ“ المتوفی ۴۳۵ھ کی شرح ہے، اسی شرح کی تخصیص شارح کے شاگرد ”ابو عبد اللہ محمد بن خلف بن الرباط الاندلسی المصری المتوفی ۴۸۵ھ نے کی ہے، ان کے بعد پھر ابوالحسن علی بن خلف بن بطل القرطبی المتوفی ۴۳۹ھ کی شرح ہے، یہ مہلب کے شاگرد تھے اور انھوں نے ان کی شرح سے استفادہ کیا ہے، ابن بطل کی شرح سے پہلے صرف ”خطابی“ کی شرح مطبوع ہے، اور اب ”ابن بطل“ کی شرح چھوٹے ساز کی دس جلدوں میں چھپ چکی ہے، امام نووی المتوفی ۶۷۹ھ نے بھی صرف کتاب الایمان کی شرح لکھی، اسی طرح امام شمس الدین محمد بن یوسف بن علی انکرمانی المتوفی ۷۸۶ھ کی شرح ”الکواکب الدراری“ شیخ جمال الدین الشافعی المتوفی ۷۷۲ھ کی، شواہد التوضیح والتصحیح لمشکلات النجاء الصحيح“ حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ کی ”فتح الباری“ امام بدر الدین عینی المتوفی ۸۵۵ھ کی ”عمدة القاری“ علامہ جلال الدین السيوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی ”التوشیح“ امام قسطلانی کی ”ارشاد الساری“ علامہ نورالحق بن مولانا الشیخ عبدالحق محدث دہلوی المتوفی ۷۳۳ھ کی ”تیسیر القاری“ شیخ الاسلام بن محبت اللہ البخاری کی شرح جوتیسیر القاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ دراز پشاور کی کا حاشیہ بھی ”تیسیر القاری“ کے حاشیہ پر چھپا ہے، علامہ ابوالحسن نور الدین محمد بن عبدالحادی سندھی کا حاشیہ یہ تمام صحیح بخاری کے مشہور اور مطبوع شروع و حواشی ہیں۔

ہندوستان میں علم حدیث کی خدمات کا مختصر جائزہ

ہندوستان میں جب علم حدیث کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کے بعد حدیث کی خدمت کے سلسلے میں حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور ان کے گھرانے کی گراں قدر خدمات ہیں، حضرت شیخ نے خود مشکوٰۃ المصابیح پر عربی اور فارسی میں شروح لکھیں اور ان کے صاحبزادے نے صحیح بخاری پر شرح لکھی پھر ان کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کے خاندان کی خدمات بھی آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں۔

صحیح بخاری کے ابواب و تراجم پر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا رسالہ صحیح بخاری کی ابتدا میں مطبوع اور متداول ہے پھر ان کے بعد حدیث کی تدریس و تشریح کے سلسلے میں علماء دیوبند کا دور آتا ہے جن میں نمایاں خدمت حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری کا حاشیہ بخاری ہے، جس کی تکمیل حضرت قاسم العلوم والٹیرات حجت الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے کی، نیز حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری نے صحاح کی اکثر کتب پر حواشی لکھے اور احادیث کی کتب اہتمام صحت کے ساتھ چھپوائیں۔

پھر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی خدمات تدریس حدیث اور ان کے لائق تلامذہ کی وہ تقاریر بھی خدمت حدیث کی سنہری کڑیاں ہیں جن میں صحیح بخاری پر ”الامح الدار“ اور سنن ترمذی پر ”الکوکب الدر“ جو حضرت شیخ الحدیث کے قیمتی حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہیں، سنن ابن ماجہ پر حضرت شیخ الہند کے استاذ ملامحمود کا حاشیہ اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند اور حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہی کے حواشی، سنن ترمذی اور سنن النسائی پر حضرت مولانا اشفاق الرحمان کاندھلوی کے حواشی اور ابوداؤد پر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی بے مثال شرح ”بذل المجود“ سنن ترمذی اور سنن ابی داؤد پر حضرت شیخ الہند کی تقاریر، صحیح بخاری اور سنن ابی داؤد پر حضرت امام العصر علامہ انور شاہ کاشمیری کی تقاریر، سنن ترمذی پر علامہ انور شاہ کاشمیری اور شیخ الاسلام حضرت مدنی کی تقاریر، صحیح مسلم پر حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی کی لا جواب شرح، اسی طرح سنن ترمذی پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کے مختصر نکات، صحیح بخاری پر حضرت عثمانی کی تقریر اور حضرت شیخ الحدیث کی تقریر اور ”الابواب والتراجم“ موطا امام مالک پر ان کی شرح ”اوجز المسالك“ موجودہ زمانے میں حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی ”تکملة فتح الملمہم“ اور درس ترمذی، حضرت مولانا فخر الدین کی ”ایضاح البخاری“ اور ”الابواب والتراجم“ پر ان کی کتاب، شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی کی ”التعلیق الصبیح“ اور صحیح بخاری پر ”الابواب والتراجم“ مولانا عبد الجبار اعظمی کی ”امداد الباری“ شیخ الحدیث مولانا نصیر الدین غور غشتوی کا ”حاشیہ مشکوٰۃ“ حضرت مولانا عبدالحق (اکوڑہ خٹک) کی تقریر ترمذی، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب کی ترمذی پر شرح، مولانا نذیر احمد صاحب فیصل آبادی کی مشکوٰۃ پر تقریر، حضرت مولانا عبدالرحمان کاملپوری کی ”معارف ترمذی“ اور اس طرح کی دیگر لاتعداد کتب، علم حدیث کی وہ گرانقدر خدمات ہیں جن سے زمانہ صرف نظر نہیں کر سکتا اور نہ علوم کی تاریخ لکھنے والا ان خدمات کو نظر انداز کر سکتا ہے۔

کشف الباری

صحیح بخاری کی شروح میں ایک گرانقدر اضافہ

موجودہ دور میں علم حدیث اور خصوصاً صحیح بخاری کی خدمت و تشریح کے سلسلے میں ایک گراں قدر، قیمتی اور بے مثال اضافہ سیدی وسندی، مسند العصر، استاذ العلماء، شیخ الحدیث و صدر وفاق المدارس پاکستان حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہ و فیوضہ و ادام اللہ علیہما فذلک صحیح بخاری پر تقریر ”کشف الباری عما فی صحیح البخاری“ ہے یہ کتاب حضرت کی ان تقاریر پر مشتمل ہے جو صحیح بخاری پڑھاتے وقت حضرت نے فرمائیں۔

جامعہ فاروقیہ میں احقر کے دورہ حدیث پڑھنے کا پس منظر

بندہ نے خود بھی حضرت دام ظلہ سے صحیح بخاری پڑھی تھی جس کا مختصر واقعہ یہ ہے کہ بندہ صوبہ سرحد، ضلع سوات، تحصیل مند، گاؤں فاضل بیگ گھڑی، کے دیہات سے رمضان المبارک کے آخر میں جامعہ اشرفیہ لاہور میں داخلے کے ارادے سے روانہ ہوا، راولپنڈی آ کر اگلی منزل پر روانگی کے لئے دارالعلوم تعلیم القرآن راجہ بازار، راولپنڈی میں ٹھہر گیا، یہ ۱۹۷۳ء کی بات ہے اس زمانے میں جامعہ اشرفیہ میں علم کے آفتاب و ماہتاب حضرت مولانا رسول خان صاحب اور حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی دورہ حدیث کی کتابیں پڑھاتے تھے، بندہ بھی شیخین سے استفادہ کی خاطر گھر سے لکھاکھا، راولپنڈی میں قیام کے دوران طالب علمی کے دور کے شفیق و بزرگ ساتھی حضرت مولانا محمد اکبر صاحب چلیکسری سے ملاقات ہوئی، وہ اس سال جامعہ فاروقیہ میں حضرت دام مجدد سے دورہ حدیث پڑھ چکے تھے، انھوں نے بندہ کے ارادے پر مطلع ہونے کے بعد کچھ اس والہانہ اور محبت کے انداز میں حضرت کی طرز تدریس اور قدرت علی التدریس کا تذکرہ کیا کہ بندہ کے لاہور جانے کے ارادے میں کچھ تزلزل پیدا ہوا اور پھر انھوں نے مجھ پر اصرار کیا کہ میں بھی دورہ حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی میں حضرت سے پڑھ لوں، چنانچہ بندہ نے ان کی معیت میں کراچی کا سفر کیا، انھوں نے حضرت سے سفارش کر کے بندہ کا داخلہ دورہ حدیث میں کرایا ”مکتوبۃ المصانع“ میں حضرت نے خود بندہ کا امتحان لیا، مجھے اب تک مقام امتحان کی وہ حدیث یاد ہے۔

اس وقت جامعہ فاروقیہ ایک نوزائیدہ مدرسہ تھا اور اکثر عمارات کچی تھیں، اسباق شروع ہونے سے پہلے بندہ کو کچھ بے چینی اور شکوک و شبہات نے گھیرا، چنانچہ بندہ نے چپکے سے کراچی کے ایک اور بڑے مدرسہ میں داخلہ لیا، وہاں اسباق شروع تھے، صحیح بخاری اور سنن ترمذی کے سبق میں ایک دن شریک ہوا لیکن پھر واپس جامعہ فاروقیہ آیا، دوسرے دن وہاں اسباق شروع ہوئے، حضرت دام مجدد کے پاس صحیح بخاری کا سبق تھا، پہلے دن کا سبق سن کر اور ابتدائی اجاث پر حضرت کا خوبصورت اور دل موہ لینے والا مرتب اور واضح انداز تدریس کا مشاہدہ کر کے دل کو اطمینان ہوا اور اپنے رفیق حضرت مولانا محمد اکبر مدظلہ کے لئے دل سے دعا لگی، بندہ نے خود بھی حضرت کی بخاری شریف کی تقریر لکھی تھی جو بعد میں میری غفلت کی وجہ سے ضائع ہو گئی۔

میں نے مولانا سلیم اللہ خان صاحب جیسا استاذ و مدرس نہیں دیکھا

یہ بات واضح و قطعی چاہئے کہ بندہ نے ایک طویل عرصے تک حضرت کے زیر سایہ جامعہ فاروقیہ میں تدریس کے فرائض انجام دیے اور اب تقریباً دس بارہ سال سے جامعہ العلوم اسلامیہ میں درس دے رہا ہے، اس وقت حضرت دام ظلہ سے میرا کوئی دنیوی مفاد وابستہ نہیں ہے، یہ تمہید میں نے اس لئے لکھی، کہ آئندہ جو بات میں لکھنا چاہتا ہوں، شاید کچھ حضرات اس کو مبالغہ اور تملق پر محمول کریں گے وہ بات یہ کہ بندہ نے اپنی مختصر علمی زندگی میں اور اس کے بعد تقریباً ستائیس اٹھائیس سالہ تدریسی زندگی میں حضرت جیسے مدرس اور استاذ نہیں دیکھا جس کی تقریر ایسی مرتب جامع اور واضح ہو کہ اعلیٰ متوسط اور ادنیٰ درجے کا ہر طالب علم اس سے استفادہ کر سکتا ہو، اللہ تبارک تعالیٰ نے آپ کو جو حقیقی ذوق عطا فرمایا، اس کے ساتھ مرتب اور جامع طرز تدریس عموماً بہت کم ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات گرامی میں یہ تمام صفات جمع فرمائی ہیں۔

کشف الباری مستغنی کر دینے والی شرح

بندہ تقریباً تین سال سے جامعہ علوم اسلامیہ میں صحیح بخاری پڑھاتا ہے اور الحمد للہ صرف اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے کہتا ہوں کہ مجھے مطالعہ کرنے کا ذوق اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے عطا فرمایا ہے، صحیح بخاری کی مطبوعہ و متداول شرح، حواشی اور تقاریر اکابر میں سے شاید کوئی

شرح، حاشیہ، یا تقریر ایسی ہوگی، جو بندہ کی نظر سے نہیں گذری لیکن میں نے ”کشف الباری“ جیسی ہر لحاظ سے جامع، مرتب اور تحقیقی شرح نہیں دیکھی، اگرچہ علماء کا مشہور مقولہ ہے ”لا یغنی کتاب عن کتاب“ لیکن ”ما من عام إلا وقد خصص عنه البعض“ کے قاعدے کے مطابق ”کشف الباری“ اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے، بلا مبالغہ حقیقتاً واقعہ یہ ایسی شرح ہے کہ انسان کو دوسری شروح سے مستغنیٰ کر دیتی ہے۔

میں ان لوگوں کی بات تو نہیں کرتا جو کسی خاص تقریر کا مطالعہ کر کے سبق پڑھاتے ہیں البتہ وہ لوگ جن کو اللہ تعالیٰ نے تحقیقی ذوق دیا ہے، اور محققین شارحین جیسے خطابی، ابن بطلال، کرمانی، یعنی، ابن حجر، قسطلانی، سندھی وغیرہم کی شروح کا مطالعہ کرتے ہیں اور متاخرین میں تیسیر القاری، لامع الدراری، کوثر المعانی، اور فیض الباری کو دیکھتے ہیں، وہ اس بات کی گواہی دیں گے۔

کشف الباری کی خصوصیات

- ۱۔ ”کشف الباری عما فی صحیح البخاری“ کی خصوصیات اور امتیازات تو بہت ہیں اور ان شاء اللہ بندہ کا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر دوسری شروح کے ساتھ ایک تقابلی جائزہ آئندہ پیش کرے گا یہاں ارتجالاً چند خصوصیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔
 - ۱۔ مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا ادویہ کہ یہ لفظ کس باب سے آتا ہے بیان ہوتا ہے۔
 - ۲۔ اگر نحو کی ترکیب کی ضرورت ہو تو جملے کی نحوی ترکیب کو ذکر کیا گیا ہے۔
 - ۳۔ حدیث کے الفاظ کا مختلف جملوں کی صورت میں سلیس ترجمہ کیا گیا ہے۔
 - ۴۔ ترجمہ الباب کے مقصد کا تحقیقی طریقے سے مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
 - ۵۔ باب کا ماقبل سے ربط و تعلق کے سلسلے میں بھی پوری تحقیق و تنقید کے ساتھ تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔
 - ۶۔ مختلف فیہ مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک اور دوسرے مسالک کی منقح و تحقیق کے بعد ہر ایک کے امتدلات کا استقصاء اور پھر دلائل پر تحقیقی طریقے سے رد و قدح اور احناف کے دلائل کی وضاحت اور ترجیح بیان کی گئی ہے۔
 - ۷۔ اگر حدیث میں کوئی تاریخی واقعہ مذکور ہو تو اس کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔
 - ۸۔ جن احادیث کو تقریر کے ضمن میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے ان کی تخریج کی گئی ہے۔
 - ۹۔ تعلیقات بخاری کی تخریج کی گئی ہے۔
 - ۱۰۔ اور سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مختلف اقوال کے نقل کرنے میں حضرت صرف ناقل نہیں ہیں بلکہ ہر قول پر محققانہ اور تنقیدی کلام بھی بوقت ضرورت کیا گیا ہے۔ تلک عشرۃ کاملہ۔
- حضرت کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے تدریس کا طویل موقعہ عنایت فرمایا، اس کتاب میں آپ کی پوری زندگی کی تدریس کا نچوڑ موجود ہے، بندہ کی رائے یہ ہے کہ اس دور میں صحیح بخاری پڑھانے والا کوئی بھی استاذ اس کتاب کے مطالعہ سے مستغنیٰ نہیں ہو سکتا۔
- اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ حضرت کا سایہ تادیر ہم پر قائم رہے، اس تقریر کے مرتب کرنے والے حضرات کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے، دینی طبقہ پر عموماً اور حضرت کے طبقہٴ تلامذہ پر خصوصاً جن میں بندہ بھی شامل ہے، یہ ان حضرات کا عظیم احسان ہے۔

الفہرس الإجمالي

۱۹۰ کتاب التيمم
۱۲۷ باب: إذا لم يجد ماء ولا تراباً
۱۴۵ باب: التيمم في الحضر، إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلاة
۱۹۱ باب: التيمم هل ينفع فيهما؟
۲۱۴ باب: التيمم للوجه والكفين
۳۵۱ باب: الصعيد الطيب وضوء المسلم، يكفيه من الماء
۵۴۳ باب: إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، أو خاف العطش، تيمم
۵۸۳ باب: التيمم ضربة
۶۱۳ باب: (بلا ترجمة)

ایک ضروری وضاحت

اس تقہم نے صحیح بخاری کا جو نسخہ متن کے طور پر استعمال کیا ہے، اس پر ڈاکٹر مصطفیٰ دیر صاحب نے تحقیق کام کیا ہے، ڈاکٹر مصطفیٰ دیر نے احادیث پر نمبر لگانے کے ساتھ احادیث کے مواضع متکررہ کی نشان دہی کا بھی التزام کیا ہے، اگر کوئی حدیث بعثت والی ہے تو حدیث کے آخر میں نمبرات سے اس کی نشان دہی کرتے ہیں کہ اس یہ حدیث آری ہے اور اگر حدیث گزری ہے تو نمبر سے پہلے [ر] لگا دیتے ہیں، یعنی ممبر کی طرف رجوع کیا جائے۔



فہرست مضامین

صفحہ	عنوانات	صفحہ	عنوانات
۴۶	تیمم کا حکم موافق قیاس ہے	۱۹	نسخوں کا اختلاف
۴۷	کتاب التیمم کی ماقبل سے مناسبت	۲۰	تیمم کے لغوی معنی
۴۷	”کتاب التیمم وقول اللہ تعالیٰ“ کا محل اعراب	۲۱	اصطلاحی تعریف
۴۸	ترجمۃ الباب کا مقصد	۲۲	تیمم کا ثبوت
۵۰	تراجم رجال	۲۳	تیمم میں نیت کی شرط
۵۱	عن عائشہ	۲۶	اشترط نیت کے سلسلے میں امام زفر رحمہ اللہ کا مسلک
۵۱	شرح حدیث	۲۸	تیمم کی فرضیت و مشروعیت
۵۱	قالت: خرجنا مع رسول اللہ ﷺ	۳۰	کچھ غزوہ بنی مصلط کے بارے میں
۶۵	فأنزل اللہ آیۃ التیمم	۳۲	نزول تیمم کا سبب
۶۵	آیت تیمم سے کوئی آیت مراد ہے؟	۳۳	کیا دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے؟
۶۹	ایک اشکال	۳۵	قائلین تعدد سفر کی دلیل
۷۳	فقال أسید بن حضیر	۳۹	ابن حبان کا توہم
۸۳	دوسری حدیث	۴۱	مشروعیت تیمم کی حکمت
۸۴	تراجم رجال	۴۳	تیمم میں زمین کی تخصیص کی وجہ
۸۴	ہشیم بن بشیر	۴۳	تیمم وضو غسل میں عدم فرق کی وجہ
۸۷	سعید بن النضر	۴۴	عدم فرق کی ایک اور وجہ
۸۸	سیار بن ابی سیار	۴۵	تیمم میں چہرے اور ہاتھوں کی تخصیص کی وجہ
۸۹	یزید بن صہیب		
۹۱	جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ		

۹۱	باب: التیمم فی الحضر، إذا لم یجد	شرح حدیث.....
۹۲	الماء وخاف فوت الصلاة	أعطیت خمسا لم یعطهن أحد قبلي.....
۹۴	باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت.....	تعداد وخصائص میں تعارض اور اس کا جواب.....
۹۵	ترجمة الباب کا مقصد.....	نصرت بالرعب مسيرة شهر.....
۹۷	پہلا اثر.....	کیا یہ خصوصیت آپ کی امت کو بھی ملی ہے؟....
۹۷	”وبہ قال عطاء“.....	مذکورہ خاصیت پر ایک اشکال اور اس کا جواب..
۱۴۶	مسئله تيمم فی الحضر.....	وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعث
۱۱۱	دوسرا اثر.....	إلى الناس عامة.....
۱۱۹	وقال الحسن في المريض عنده الماء، ولا	عموم بعثت كما مفهوم ایک اور جہت سے.....
۱۲۷	یجد من يناوله: يتيمم.....	باب: إذا لم یجد ماء ولا تراثا
۱۲۷	حضر میں بوجہ مرض تيمم کرنے کا حکم.....	باب کی ماقبل اور مابعد کے ساتھ مناسبت.....
۱۲۸	تیسرا اثر.....	ترجمة الباب کا مقصد.....
۱۲۹	وأقبل ابن عمر من أرضه بالجرف.....	ترجمہ رجال.....
۱۲۹	تيمم کر کے پڑھی گئی نماز کا وقت کے اندر پانی ملنے پر	زکریا بن یحیی.....
۱۳۲	اعادہ کا حکم.....	عبد الله بن نمير.....
۱۳۵	حدیث باب.....	عن عائشة.....
۱۳۵	ترجمہ رجال.....	فائدہ الطہورین کا مسئلہ.....
۱۳۷	جعفر بن ربيعة.....	پہلا قول.....
۱۳۸	عمير بن عبد الله.....	دوسرا قول.....
۱۴۰	عبد الله بن يسار.....	تیسرا قول.....
۱۴۰	عبد الله بن الحارث بن الصمة الأنصاري	چوتھا قول.....
۱۴۱	پہلی بات.....	پانچواں قول.....
۱۴۱	دوسری بات.....	چھٹا قول.....
۱۴۳	تیسری بات.....	شرح حدیث.....
۱۴۳	شرح حدیث.....	حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت.....

۱۹۴	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے...	۱۷۲	فلقیہ رجل.....
۱۹۵	تراجم رجال.....		ابو جہیم، مہاجر بن قنفذ اور رجل مبہم کی روایات کے
۱۹۶	ذہب بن عبد اللہ.....	۱۷۴	بارے میں علامہ کشمیری کی محدثانہ تحقیق.....
۱۹۹	سعید بن عبد الرحمن.....	۱۷۶	حدیث ابی جہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۲۰۰	عبد الرحمن بن ابی.....	۱۷۶	حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما.....
۲۰۴	شرح حدیث.....	۱۷۶	حدیث مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ.....
۲۰۴	جاء رجل.....	۱۷۸	حدیث مہاجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تحقیق.....
۲۰۸	مذکورہ قصہ پر ایک اشکال.....	۱۷۹	ایک اشکال اور اس کا جواب.....
۲۰۹	پہلا جواب.....	۱۷۹	دوسرا اشکال اور اس کا جواب.....
۲۰۹	دوسرا جواب.....	۱۷۹	تیسرا اشکال اور اس کا جواب.....
۲۱۲	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد.....	۱۸۱	چوتھا اشکال اور اس کا جواب.....
۲۱۳	حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت.....	۱۸۲	حدیث سے مستنبط چند فوائد.....
۲۱۴	باب: التیمم للوجه والكفين.....	۱۸۷	مذکورہ مسئلہ کی تنقیح.....
۲۱۸	ترجمۃ الباب کا مقصد.....	۱۸۹	فوت ہونے کے اعتبار سے نماز کی تین اقسام...
۲۱۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے.....	۱۹۱	حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت.....
۲۱۸	علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے.....	۱۹۱	باب: التیمم هل یفنی فیہما؟.....
۲۱۸	شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے.....	۱۹۱	باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت.....
۲۱۹	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے...		ترجمۃ الباب کا مقصد اور ترجمہ میں لفظ "هل"
۲۲۰	علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے.....	۱۹۱	لانے کی وجہ.....
۲۲۰	حدیث باب.....	۱۹۲	پہلا احتمال.....
۲۲۱	تراجم رجال.....	۱۹۲	دوسرا احتمال.....
۲۲۲	شرح حدیث.....	۱۹۲	تیسرا احتمال.....
۲۲۳	وقال النضر.....	۱۹۳	چوتھی وجہ.....
۲۲۴	قال الحكم.....	۱۹۳	علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے.....
۲۲۵	دوسری حدیث.....	۱۹۴	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی رائے.....

تراجم رجال.....	۲۲۶	ساقیوں دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت	۲۶۲
شرح حدیث.....	۲۲۶	آٹھویں دلیل: حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۶۳
تیسری حدیث.....	۲۲۷	نویں دلیل: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۶۵
تراجم رجال.....	۲۲۷	دسویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت	۲۶۶
شرح حدیث.....	۲۲۸	اثبات ضربین پر دلیل عقلی.....	۲۷۰
”ہکفیک الوجہ والکفین“ کی تحقیق اور ترکیبی		آٹھارہ صحابہ و تابعین.....	۲۷۱
احتمالات.....	۲۲۸	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر.....	۲۷۲
چوتھی حدیث.....	۲۳۲	حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر.....	۲۷۳
تراجم رجال.....	۲۳۲	حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر.....	۲۷۳
شرح حدیث.....	۲۳۳	حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر.....	۲۷۳
پانچویں حدیث.....	۲۳۳	حضرت طاووس رحمہ اللہ کا اثر.....	۲۷۴
تراجم رجال.....	۲۳۴	ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کا اثر.....	۲۷۴
شرح حدیث.....	۲۳۴	ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر.....	۲۷۴
احادیث باب میں مذکور مسئلہ میں حضرات ائمہ کرام		فہرست حدیث سے متعلق چند اہم اصول.....	۲۷۵
کامسک.....	۲۳۵	حنابلہ کی دلیل کا جواب.....	۲۷۸
ضروریات حقیقہ میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف		پہلا جواب.....	۲۷۹
حنابلہ کی دلیل.....	۲۳۸	دوسرا جواب.....	۲۷۹
جمہور کے مشددات.....	۲۳۹	محدث خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی تحقیق.....	۲۸۰
پہلی دلیل: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۳۹	مسح الیدین میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف	۲۸۲
دوسری دلیل: حضرت اسلم رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۴۳	پہلا قول.....	۲۸۲
تیسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت	۲۴۴	دوسرا قول.....	۲۸۲
چوتھی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۴۸	تیسرا قول.....	۲۸۲
عثمان بن محمد الانماطی.....	۲۴۹	چوتھا قول.....	۲۸۳
پانچویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت	۲۵۵	حقیقہ الی المناکب والاباط کی دلیل.....	۲۸۴
چھٹی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت	۲۵۹	حقیقہ الی المناکب کا جواب.....	۲۸۴

۲۸۵	دوسرا جواب.....	۳۰۹	مذکورہ استدلال پر ایک اشکال.....
۲۸۵	تیمم الی المناکب کی دوسری دلیل.....	۳۰۹	اشکال کا جواب.....
۲۸۶	دوسری دلیل کا جواب.....	۳۱۰	دوسرا اشکال.....
۲۸۶	جمہور حضرات کے متدلالات.....	۳۱۰	اشکال کا پہلا جواب.....
	پہلی حدیث: ابوالحکم بن الحارث بن الصممہ لا نصاری	۳۱۰	دوسرا جواب.....
۲۸۶	رضی اللہ عنہ سے.....	۳۱۱	امام طحاوی رحمہ اللہ کی نظر.....
۲۸۷	وجہ استدلال.....	۳۱۲	حنابلہ و اصحاب الحدیث کی دلیل.....
۲۹۰	دوسری حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے	۳۱۳	حنابلہ کی دوسری دلیل، عقلی.....
۲۹۵	تیسری حدیث: حضرت اسلم حنسی رضی اللہ عنہ سے	۳۱۴	جمہور کی طرف سے دلیل عقلی کا جواب.....
۲۹۶	چوتھی حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے	۳۱۴	علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب.....
۲۹۸	پانچویں حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے	۳۱۵	علامہ سرخسی رحمہ اللہ کا جواب.....
۲۹۹	چھٹی حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ..	۳۱۵	حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے جوابات ...
۳۰۱	ساتویں حدیث: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ..	۳۱۵	پہلا جواب.....
۳۰۳	آٹھویں حدیث، حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے	۳۱۶	دوسرا جواب.....
۳۰۴	نویں حدیث: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے	۳۱۷	تیسرا جواب.....
۳۰۵	دسویں حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے	۳۱۷	چوتھا جواب.....
۳۰۵	آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین سے جمہور کا استدلال	۳۱۷	پانچواں جواب.....
۳۰۵	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر.....	۳۱۸	حدیث عمار میں موجود اضطراب کی تحقیق و تفصیل
۳۰۶	حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر.....	۳۱۸	اضطراب فی السند.....
۳۰۶	حسن بھری رحمہ اللہ کا اثر.....	۳۲۱	اضطراب فی المتن.....
۳۰۷	امام شعی رحمہ اللہ کا اثر.....	۳۲۲	اضطراب فی المتن کی پہلی جہت.....
۳۰۷	ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر.....	۳۲۳	اضطراب فی المتن کی دوسری جہت.....
۳۰۷	حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا اثر.....	۳۲۴	اضطراب فی المتن کی تیسری جہت.....
۳۰۸	کتاب اللہ سے جمہور کا استدلال.....	۳۲۸	چھٹا جواب.....
۳۰۹	قیاس اور دلالت النص سے استدلال.....	۳۳۰	ایک شبہ اور اس کا ازالہ.....

۳۶۴	۳۳۲	ایک دوسرا شبہ اور اس کا ازالہ
۳۶۵	۳۳۶	ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مذکورہ مسئلہ میں حنفیہ
۳۶۶	۳۴۳	وغیرہ پر رد
۳۶۶	۳۴۴	اصحاب غلواہر کے بارے میں اہل علم کی رائے
۳۶۶	۳۴۴	پہلا مسئلہ
۳۶۶	۳۴۵	دوسرا مسئلہ
۳۶۶	۳۴۵	تیسرا مسئلہ
۳۶۶	۳۴۶	حدیث الباب میں مذکور مسئلہ کے بارے میں
۳۶۶	۳۴۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے
۳۶۶	۳۵۱	شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ کی تحقیق
۳۶۶	۳۵۱	اجادیت کی ترجمہ الباب سے مطابقت
۳۶۶		باب: الصعیذ الطیب وضوء
۳۶۶	۳۵۱	المسلم، یکفیه من الماء
۳۶۶	۳۵۷	”ولو إلى عشر سنين“ کا مطلب
۳۶۶	۳۵۷	ترجمہ الباب کا مقصد
۳۶۶	۳۵۷	شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے
۳۶۶	۳۵۸	حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ کی رائے
۳۶۶	۳۵۸	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۳۶۶	۳۵۹	حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر
۳۶۶	۳۵۹	وقال الحسن: یجزئہ التیمم مالم یحدث
۳۶۶	۳۶۰	تعلیق مذکور کی تخریج
۳۶۶	۳۶۲	تعلیق میں مذکور اختلافی مسئلہ
۳۶۶	۳۶۲	ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کرنے کا حکم
۳۶۶	۳۶۴	ائمہ ثلاثہ جمہور کے دلائل
۳۶۶	۳۶۴	پہلی دلیل: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر
۳۶۶		دوسرا اثر کا جواب
۳۶۶		تیسرا اثر کا جواب
۳۶۶		چوتھا اثر کا جواب
۳۶۶		پانچواں اثر کا جواب
۳۶۶		تیمم کا طہارت ضروری ہونے پر جمہور کے دلائل

۳۷۹	امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب	۳۹۵	پہلی دلیل: حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت
۳۸۰	مسئلہ مذکورہ میں اختلاف کا سبب اور مدار	۳۹۶	وجہ استدلال
۳۸۰	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل	۳۹۷	مذکورہ حدیث کا جواب
۳۸۱	حضرات شیخین کے دلائل	۳۹۷	دوسرا جواب
۳۸۲	قرآن کریم سے استدلال	۳۹۷	تیسرا جواب
۳۸۲	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال	۳۹۷	دوسری دلیل: حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت
۳۸۳	حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت	۳۹۷	مذکورہ استدلال کا جواب
۳۸۳	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت	۳۹۸	تیسری دلیل، عقلی
۳۸۴	اثر مذکورہ کی ترجمہ الباب سے مطابقت	۳۹۹	مذکورہ دلیل کا جواب
۳۸۴	تیسرا اثر	۴۰۰	علامہ عینی رحمہ اللہ کا جواب
۳۸۵	وقال یحییٰ بن سعید: لا بأس بالصلاة علی		قبل الوقت تیمم کرنا جائز ہے یا نہیں؟
۳۸۶	السبحة والتیمم بها	۴۰۰	نفل کے لیے کیے گئے تیمم سے فرض ادا کرنے کا حکم
۳۸۷	تعلیق میں مذکور مسئلہ کی وضاحت	۴۰۰	مسئلہ مذکورہ میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۸	اثر مذکورہ کی ترجمہ الباب سے مطابقت	۴۰۲	علامہ کرمانی اور مذہب شافعیہ کی ترجیح
۳۸۹	حدیث باب	۴۰۳	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایک تسامح
۳۸۹	ترجمہ رجال	۴۰۴	دوسرا اثر: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے
۳۸۹	أبو رجاء عمران بن ملحان العطاردی	۴۰۵	وَأَمَّ ابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَتِّعٌ
۳۸۹	عمران بن حصین بن عبید الخزاعی	۴۱۰	تعلیق مذکور کی تخریج
۳۹۰	شرح حدیث	۴۱۴	تعلیق میں مذکور مسئلہ کی وضاحت
۳۹۲	حدیث لیلۃ التعلیس	۴۱۴	امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل
۳۹۳	کنافہ سفر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم	۴۱۵	حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر
۳۹۳	سفر مذکور کی تعیین میں اختلاف	۴۱۵	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر
۳۹۳	واقعہ لیلۃ التعلیس ایک تھا یا متعدد؟	۴۱۷	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت
۳۹۳	امام نووی رحمہ اللہ کی رائے	۴۱۹	جمہور کی دلیل
۳۹۴	ابو بکر بن العربی کی رائے	۴۱۹	دوسری دلیل: حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت

۴۶۵	وجہ استدلال.....	۴۱۹	ابن عبد البر کی رائے اور تمام روایات میں تطبیق ..
۴۶۵	مذکورہ استدلال کا جواب.....	۴۲۸	ثم عمر بن الخطاب الرابع.....
۴۶۵	استدلالی مذکور کا دوسرا جواب.....	۴۲۸	مذکورہ جملہ میں ترکیبی احتمالات.....
۴۶۶	حضرات شافعیہ و حنابلہ کا جواب.....	۴۳۲	رولیت باب پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ.....
۴۶۶	حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے جواب.....	۴۴۱	مذکورہ قصہ پر حدیث ”ولا ینام قلبی“ سے اشکال
۴۶۷	دوسری دلیل: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت	۴۴۲	مذکورہ اشکال کا پہلا جواب.....
۴۶۸	دلیل مذکور کا جواب.....	۴۴۲	دوسرا جواب.....
۴۶۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب.....	۴۴۲	مذکورہ دونوں جوابوں پر اشکال.....
۴۶۹	محقق عینی رحمہ اللہ کا جواب.....	۴۴۴	مذکورہ اشکال کا تیسرا جواب.....
۴۷۰	مذکورہ دلیل کا دوسرا جواب.....	۴۴۴	چوتھا جواب.....
۴۷۰	تیسرا جواب.....	۴۴۴	پانچواں جواب.....
۴۷۰	مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کا جواب.....	۴۴۵	چھٹا جواب.....
۴۷۱	تیسری دلیل: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ	۴۴۶	ار تحلو.....
۴۷۱	تعالیٰ عنہما کا اثر.....	۴۴۶	مذکورہ مکان سے کوچ کرنے کا سبب.....
۴۷۲	حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب	۴۵۶	عليك بالصعيد.....
۴۷۳	مذکورہ استدلال کا دوسرا جواب.....	۴۵۷	لفظ ”صعيد“ کی تحقیق.....
۴۷۴	استدلالی مذکور کا تیسرا جواب.....	۴۵۹	کس چیز سے تنیم کرنا جائز ہے؟.....
۴۷۴	چوتھا جواب.....	۴۶۰	امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا مسلک.....
۴۷۴	چوتھی دلیل: دلیل عقلی.....	۴۶۱	امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک.....
۴۷۵	دلیل مذکور کا جواب.....	۴۶۲	امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک.....
۴۷۵	دلیل مذکور کا دوسرا جواب.....	۴۶۲	زمین کی جنس سے ہونے اور نہ ہونے کا معیار...
۴۷۶	اشتراک و تراب اور ریل کی دلیل.....	۴۶۴	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل.....
۴۷۶	مذکورہ استدلال کا جواب.....	۴۶۴	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل.....
۴۷۸	مذکورہ استدلال کا دوسرا جواب.....	۴۶۴	حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے دلائل.....
۴۷۸	دوسری دلیل: حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت	۴۶۴	پہلی دلیل: آیت کریمہ.....

۴۷۹	فقال یوما لقومها: ما أرى أن هؤلاء القوم	مذکورہ دلیل کا جواب
۵۲۲	یدعونکم عمدا	تیسری دلیل
۵۲۲	مذکورہ جملے کی نحوی تحقیق اور اختلاف نسخ	مذکورہ دلیل کا جواب
۵۲۴	قال أبو عبد الله: صبا: خرج من دين إلى غيره	حضرات حنفیہ و مالکیہ کے دلائل
۵۲۵	وقال أبو العالیة: الصابئين فرقة من أهل الكتاب	پہلی دلیل: آیت کریمہ
۵۲۵	أبو العالیة	دوسری دلیل: ابو جہیم الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت
۵۲۸	اثر مذکور کی تخریج	علامہ کرمانی رحمہ اللہ کا جواب
۵۲۸	فرقة "صابئين" کی تحقیق	محقق عینی رحمہ اللہ کا جواب
۵۲۹	حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق	حضرات حنفیہ و مالکیہ کی تیسری دلیل
۵۳۰	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا تسامح	حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
۵۳۱	صابئین سے متعلق امام ابو بکر صاص رحمہ اللہ کی تحقیق	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
۵۳۷	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد، احکام و مسائل	حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
۴۲	حدیث مذکور کی ترجمہ الباب سے مطابقت	حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
	باب: إذا خاف الجنب علی نفسه المرض	حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی حدیث
۵۴۳	أو الموت، أو خاف العطش، تیمم	حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
۵۴۴	باب کی ماقبل و مابعد سے مناسبت	قالت: عهدي بالما أمس هذه الساعة ...
۵۴۵	جمہور علماء کے دلائل	مذکورہ جملے کی نحوی ترکیب
	حضرت عمر اور حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ	لفظ "أمس" کی نحوی تحقیق
۵۴۷	تعالیٰ عنہما کے انکار کا جواب	ونفرنا خلوف
۵۴۹	پہلا مسئلہ: جنبی کا مرض کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم	مذکورہ جملے کی نحوی ترکیب اور اختلاف نسخ
۵۵۲	دوسرا مسئلہ: موت کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم	امام جمال الدین ابن مالک رحمہ اللہ کی تحقیق
۵۵۴	تیسرا مسئلہ: پیاس کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم	وكان آخر ذلك أن أعطى الذي أصابته الجنابة
۵۵۶	ترجمہ الباب کا مقصد	مذکورہ جملے میں ترکیبی احتمالات
۵۵۶	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے	وايم الله، لقد أفلح عنها، وإنه ليخول إلينا
۵۵۶	شیخ الحدیث مولانا ذکریا صاحب رحمہ اللہ کی رائے	"ایم اللہ" کی لغوی و نحوی تحقیق

۵۵۷	عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۵۸۴	تراجم روایات
۵۶۰	تعلیق مذکور کی تخریج	۵۸۵	حدیث باب میں مذکور مسئلہ کی وضاحت
۵۶۶	روایت میں مذکور غزوہ کا مختصر ذکر	۵۸۶	حنابلہ کی دلیل
۵۶۶	روایت مذکورہ سے مستنبط چند فوائد	۵۸۷	جمہور کے متذلات
۵۶۷	حدیث باب	۵۸۷	”ضرعین“ کا اثبات دلیل عقلی سے
۵۶۸	تراجم رجال	۵۸۸	آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین اور ضرعین کا ثبوت
۵۶۹	شرح حدیث	۵۸۸	حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر
۵۷۲	حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت	۵۸۹	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر
۵۷۲	حدیث کا دوسرا طریق	۵۸۹	حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا اثر
۵۷۳	تراجم رجال	۵۸۹	ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کا اثر
۵۷۳	شرح حدیث	۵۹۰	حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر
	تیمم للجب کے مسئلہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعری اور	۵۹۰	حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر
۵۷۳	عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے درمیان مناظرہ	۵۹۰	حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر
۵۷۳	ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا استدلال	۵۹۰	جمہور کی طرف سے حنابلہ کو جواب
۵۷۴	حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب	۵۹۲	شرح حدیث
۵۷۵	ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دوسرا استدلال	۵۹۵	کما تسمع الذبابة
۵۷۶	چند اہم تنبیہات	۵۹۵	مذکورہ جملہ کی ترکیب
	مذہب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نقل کرنے میں	۵۹۶	إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا
	غلطی کا وقوع	۵۹۷	ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا ابطال قیاس پر استدلال
۵۷۷	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد و احکام	۵۹۷	جمہور کی طرف سے ابن حزم رحمہ اللہ کو جواب ...
۵۸۱	باب: التيمم ضربة	۵۹۷	دوسرا جواب
۵۸۳	ترجمہ الباب کا مقصد	۶۰۰	حدیث باب میں مذکور کیفیت تیمم پر چند اشکالات
۵۸۳	شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے	۶۰۰	پہلا اشکال
۵۸۴	حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے	۶۰۰	دوسرا اشکال
۵۸۴	حدیث باب	۶۰۰	تیسرا اشکال
		۶۰۰	چوتھا اشکال

۶۱۴	ترجمۃ الباب کا مقصد	۶۰۰	پانچواں اشکال
۶۱۴	شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے	۶۰۱	علامہ کرمائی کی طرف سے مذکورہ اشکالات کے جوابات
۶۱۴	عام شرح کی رائے	۶۰۱	پہلے اور دوسرے اشکال کا جواب
۶۱۴	حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۶۰۱	تیسرے اشکال کا جواب
۶۱۵	حدیث باب	۶۰۱	چوتھے اشکال کا جواب
۶۱۵	تراجم روایات	۶۰۱	پانچویں اشکال کا جواب
۶۱۶	شرح حدیث	۶۰۲	شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ کا جواب
۶۱۷	حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت	۶۰۲	علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق
۶۱۸	حنفیہ کے ہاں تیمم کا طریقہ	۶۰۳	أفلم تر عمر لم یقتع بقول عمار
۶۱۹	تیمم کے ارکان		قصہ مذکورہ میں ترتیب استدلال پر اشکال اور اس کی توجیہ
۶۲۰	تیمم کی شرائط	۶۰۵	
۶۲۱	تیمم کی سنتیں	۶۰۶	یعلیٰ بن عبیدہ الطنافسی
۶۲۱	استیعاب کا مسئلہ	۶۰۹	تعلیق مذکور کی تخریج
۶۲۲	خاتمۃ الکتاب	۶۱۱	حدیث باب سے مستنبط چند فوائد
۶۲۳	براعت اختتام	۶۱۳	حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت
۶۲۵	مصادر و مراجع	۶۱۳	باب (بلا ترجمہ)
		۶۱۳	اختلاف نسخ

فهرس أسماء الرجال المترجم لهم على ترتيب حروف الهجاء

- ٧٣ أسيد بن حُضير رضي الله تعالى عنه
- ٨٤ هشيم بن بشير، أبو معاوية الواسطي
- ٨٧ سعيد بن النضر، أبو عثمان البغدادي
- ٨٨ سيار بن أبي سيار، أبو الحكم الواسطي
- ٨٩ يزيد بن صهيب الفقير، أبو عثمان
- ١٢٩ زكريا بن يحيى الطائي، أبو السكين
- ١٣٢ عبد الله بن نمير، أبو هشام الهمداني
- ١٦٠ جعفر بن ربيعة بن شرحبيل الأزدي
- ١٦٣ عمير بن عبد الله الهلالي، أبو عبد الله
- ١٦٤ عبد الله بن يسار المدني الهلالي
- ١٦٦ عبد الله بن الحارث بن الصمة الأنصاري رضي الله تعالى عنه
- ١٩٦ ذر بن عبد الله، أبو عمر الهمداني
- ١٩٩ سعيد بن عبد الرحمن بن أبى الخزاعي
- ٢٠٠ عبد الرحمن بن أبى الخزاعي
- ٤٠٥ عمران بن ملحان العطاردي البصري أبو رجاء
- ٤١٠ عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي
- ٥٢٥ رُفيع بن مهران البصري الرياحي
- ٥٥٧ عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه
- ٦٠٦ يعلى بن عبيد الطنافسي، أبو يوسف
- ٤٠٥ أبو رجاء (ويُكنى: عمران بن ملحان)
- ٥٢٥ أبو العالية (ويُكنى: رُفيع بن مهران)

بسم الله الرحمن الرحيم

حرف آغاز

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على سيد الانبياء وخاتم المرسلين، وعلى

آله وصحبه ومن تبعهم ووالاهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد.

اللہ رب العزت کا بے انتہاء کرم اور احسان ہے کہ حضرت شیخ الحدیث رئیس المحدثین مولانا سلیم اللہ خان صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے درس صحیح بخاری کی ایک اور جلد جو ”کتاب التیمم“ پر مشتمل ہے، ترتیب، تحقیق اور تعلیق کے مراحل سے گزار کر اہل علم کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

اس جلد میں بھی سابقہ جلدوں میں مذکور تمام امور کا التزام کیا گیا ہے، دوران ترتیب و تعلیق اسی سچ اور اسلوب کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے، جس کی تفصیل کشف الباری کی پہلی جلد کے شروع میں مذکور ہے۔

اس عظیم علمی کام کے لیے جس قدر روحانیت، وسیع مطالعہ، علمی پختگی، جسمانی قوی اور صلاحیتوں کی ضرورت ہے، بندہ ان تمام صفات سے عاری و تہی دامن ہے، اگر اللہ رب العزت کی خصوصی مدد و نصرت، والدین کی دعائیں، محسن اور مشفق اساتذہ کرام کی توجہات، عنایات، دعائیں، خصوصی اشراف اور حوصلہ افزائی شامل حال نہ ہوتی، تو آج اس عظیم کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانا نہ صرف دشوار، بلکہ ناممکن ہوتا۔

چنانچہ اللہ رب العزت کے خاص فضل و کرم، لطف و عنایات کے بعد جن حضرات کی راہنمائی و اشراف و مدد و معاون رہی، ان میں سب سے بلند نام حضرت شیخ صاحب زہدیت معالیہم کا ہے کہ کثرت مشاغل و اسفار، تدریسی، تعلیمی و اصلاحی خدمات اور ضعف شدید و پیرانہ سالی کے باوجود مکمل کام کی نظر ثانی فرمائی اور بلا مبالغہ ”کا، کی، کے“ تک کی اغلاط کی نشاندہی اور تصحیح فرمائی۔ متعدد بار کسی سفر پر جانے سے قبل جو کام تیار ہوتا وہ منکوا لیتے اور دوران سفر اس پر نظر ثانی اور تصحیح فرماتے۔ فجزاہ اللہ أحسن الجزاء وأطيبه۔

مرحبی مشفق، استاذ محترم حضرت مولانا محمد یوسف افشاری صاحب دامت برکاتہم کے احسانات بندہ پر ایسے ہیں جن کا احاطہ چند کلمات اور جملوں میں نہیں کیا جاسکتا، اس کام کے دوران قدم قدم پر خصوصی دعاؤں اور مفید مشوروں سے مستفید فرمایا، نیز وقتاً فوقتاً کام سے متعلق کارگزاری لیتے اور حوصلہ افزائی فرمانے کے ساتھ ساتھ کمال و غفلت برتنے سے اجتناب کرنے اور خوب سے خوب محنت کرنے کی بھرپور ترغیب دیتے، جس کا اثر کام کے دوران واضح طور پر محسوس ہوتا۔

استاذ محترم حضرت مولانا نور البشر صاحب دامت برکاتہم کا خصوصی تعاون تھا کہ حضرت شیخ صاحب زید مجدہم کو کام دکھانے سے قبل وہ اس پر نظر ثانی فرماتے، حذف و اضافہ، اصلاح و ترمیم کے مرحلے سے گزار کر سچ اور اسلوب کو برقرار رکھنے کے لیے مفید تجاویز سے نوازتے۔

اسی طرح دارالتصنیف کے عمومی مشرف، ناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ، استاذ محترم حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب دامت برکاتہم کا خاص تعاون و اشرف شامل حال رہا، جنہوں نے جامعہ کے عمومی نظم کی ذمہ داریوں کے علاوہ شعبہ تصنیف و تالیف کے اشرف کی ذمہ داری بھی بحسن و خوبی انجام دی۔ اور مسئول ہونے کی حیثیت سے اس حساس اور دقیق عمل کے سلسلے میں مقدور بھر سہولیات فراہم کرنے کے لیے، بالخصوص کتب کی فراہمی کے لیے اپنی توانائیاں صرف کیں، نیز انتظامی ذمہ داریاں اور کثرت مشاغل کے باوجود وقتاً فوقتاً ہر شخص سے کام کی کارگزاری لیتے اور مفید مشوروں سے نوازتے۔ فجزاھم اللہ تعالیٰ جمیعاً۔

والد محترم کا سایہ تو زمانہ طالب علمی ہی میں سر سے اٹھ چکا تھا، اللہ رب العزت انہیں اپنی جوار رحمت میں جگہ نصیب فرمائے۔ آمین۔ والدہ محترمہ نے باوجود کثرت امراض و شدت ضعف کے خانگی ذمہ داریاں اپنے کندھے لے کر بندہ کو اس موقع علمی کام کے لیے فارغ کر کے بھرپور مساعدت کی، ہر وقت اپنی نیک دعاؤں میں صحت، عافیت اور کام کی تکمیل کے حوالے سے خصوصیت کے ساتھ یاد کرتیں، جس کے لیے بندہ تو اپنے پاس رکھی کلمات تشکر کے سوا کچھ نہیں پاتا، البتہ اللہ جل جلالہ کے دربار اقدس میں سراپا ملتی ہے کہ وہ ان مبارک ہستیوں کو اپنی شایان شان اجر جزیل اور فو تو دارین سے نوازے۔ آمین۔

اتنے بڑے علمی کام میں غلطی کا امکان کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، پھر بندہ کی علمی بے بضاعتی اور بے مائیگی کا مکمل اعتراف اس پر مستزاد ہے، لہذا اہل علم و شان و اہل فن کی خدمت میں مؤدبانہ التماس ہے کہ اگر اس کتاب میں کسی قسم کی غلطی پر مطلع ہوں، تو اسے مرتب کی خامی تصور فرمائیں اور بندہ کو اس سے آگاہ فرما کر اس عظیم دینی خدمت میں تعاون فرمائیں، جس پر بندہ تہہ دل سے ایسے احباب کا مشکور رہے گا۔

آخر میں تمام قارئین سے خصوصی درخواست ہے کہ حضرت شیخ زید مجدہم کی صحت و عافیت کے لیے خاص طور سے دعا فرمائیں۔ اور مرتب کے لیے بھی کہ اللہ رب العزت، جو بہت ہی بے نیاز ہے، اپنے خاص فضل و کرم اور لطف و عنایت سے اس کام کو شرف قبولیت سے نوازے، بقیہ کام کی جلد از جلد تکمیل کی خاص توفیق عطا فرمائے۔ اخلاص، قبولیت اور استقامت سے نوازے۔ اور اسے احقر، احقر کے والدین، حضرات اساتذہ کرام اور تمام احباب و متعلقین کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

امان اللہ خان

بن

محمد نادر خان

رفیق شعبہ تصنیف و تالیف

واستاذ جامعہ فاروقیہ، کراچی

۷/ ربیع الثانی ۱۴۳۶ھ، بروز بدھ

بمطابق 28/ جنوری 2015ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۷- کتاب التیمم

نسخوں کا اختلاف

کریمہ کے نسخے میں بسملہ ”کتاب التیمم“ پر مقدم ہے، جب کہ ابو ذر کے نسخے میں بسملہ مؤخر ہے۔ (۱)

پھر بسملہ کے مقدم ہونے کی وجہ تو ظاہر ہے کہ کافی الحدیث (۲) اور مؤخر ہونے کی وجہ یہ ذکر کی گئی ہے

(۱) عمدة القاري: ۳/۴، فتح الباري: ۵۶۰/۱

(۲) ونصبه على ما ذكره السيوطي رحمه الله؛

”كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع“۔ (عبد القادر الرهاوي في الأربعين

عن أبي هريرة)

(جمع الجوامع، قسم الأقوال، حرف الكاف، رقم: (۱۵۷۶۱)، ۳۷۴/۵، دار الكتب العلمية)

وفي فيض القدير للمناوي:

”لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع“ أي: ناقص غير معتد به شرعاً، وسبق أن المراد

بالحمد ما هو أعم من لفظه، وأنه ليس القصد خصوص لفظه، فلا تناقض بين روايتي الحمد والبسملة“۔

(حرف الكاف: ۱۷/۵، ۱۸)

وذكر الإمام النووي في ”الأذكار“:

”وفي رواية: ”كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع“

روينا هذه الألفاظ كلها في كتاب ”الأربعين“ للحافظ عبد القادر الرهاوي، وهو حديث حسن،

وقد روي موصولاً كما ذكرناه، وروي مرسل، ورواية الموصول جيدة الإسناد، وإذا روي الحديث موصولاً

ومرسل، فالحكم بالاتصال عند جمهور العلماء؛ لأنها زيادة ثقة، وهي مقبولة عند الجماهير“۔ (كتاب حمد

الله تعالى، ص: ۹۴، دار الكتب العلمية)

کہ یہ کتب (کتاب الطہارہ، کتاب الغسل مثلاً) بمنزلہ سورت کے ہیں (جیسے: سورہ بقرہ، یوسف وغیرہ) اور وہاں بسملہ سورتوں کے نام کے بعد اور آیات سے پہلے ذکر کی جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی ”کتاب“ کے بعد اور احادیث سے پہلے بسم اللہ ذکر کی گئی ہے۔ (۱)

تیمم کے لغوی معنی

”التیمم“ باب تفعل کا مصدر ہے، اس کا مادہ ”أم“ ہے، اس کے معنی لغت میں ”قصد کرنے“ کے آتے ہیں (۲) فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَا أَمِينُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ (۳) یعنی (بے حرمتی نہ کرو) ان لوگوں کی جو بیت الحرام کے قصد سے جا رہے ہوں۔ شاعر کہتا ہے:

وما أدري إذا يمت أرضا
أريد الخير أيهما يليني

وقال محمد بن علان الشافعي المكي في شرحه:

”قال السخاوي: هذا حديث غريب أخرجه الخطيب هكذا في كتابه ”الجامع لأخلاق الراوي والسماع“ ومن طريقه أخرجه الرهاوي في خطبة الأربعين له. وقال الحافظ: في سنده ضعف وسقط بعض رواه.

..... (قبولہ: وقد روي موصولاً إلى الخ) وصحح جهيد العلل والحيل أبو الحسن الدار قطني من طرق هذا الحديث هذه الرواية المرسلة، وهو موافق لما نقله الخطيب عن أكثر أصحاب الحديث من تقديم الإرسال على الوصل فيما إذا اختلف الثقات في وصل أو إرسال الحديث، بأن رواه بعضهم موصولاً وبعضهم مرسلًا.

وقيل: الحكم للأكثر، وقيل: للأحفظ.

(الفتوحات الربانية على الأذكار النووية: ۳/۲۹۰، ۲۹۱، المكتبة الإسلامية)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴، إرشاد الساري: ۱/۵۷۴

(۲) تاج العروس، مادة: أمم: ۸/۱۸۹

(۳) المائدة: ۲

الخير الذي أنا أبتغيه

أم الشر الذي هو يبتغيني؟! (۱)

ترجمہ: جب میں کسی جگہ کا قصد کروں بھلائی کے ارادے سے تو مجھے معلوم نہیں کہ دو میں سے سے کون سی چیز مجھے پہنچے گی؟ آیا وہ خیر مجھے پہنچے گی جس کا میں طالب ہوں، یا وہ شر جو میری تلاش میں ہے۔

”حج“ کے معنی بھی ”قصد“ کے ہیں، لیکن اس میں ”محترم“ کا لحاظ اور اس کی قید ہے یعنی کسی محترم کا قصد کرنا، (جب کہ یتیم عام ہے، کما فی قولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَمْنُوا الْخَيْثَ﴾ و فی قولہ تعالیٰ: ﴿وَلَا آمِنِ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ جیسے: کسی انسان کا یا بابرکت اور محترم جگہ کا قصد کرنا، یقال: ”حج إلینا فلان“ أي: قدم، و ”حججت فلانا“ أي: قصدته، یعنی: ”فلاں شخص ہمارے پاس آیا،..... میں نے فلاں کا قصد وارادہ کیا۔ (۲)

اصطلاحی تعریف

یتیم کی شرعی تعریف میں فقہاء و شارحین کے الفاظ میں قدرے اختلاف ہے، البتہ ان تمام کا مفہوم و خلاصہ ایک ہی ہے کہ: ”القصد إلى الصعيد الطاهر للتطهر“ (۳)

یعنی پاک مٹی (یا کسی ایسی چیز سے جو مٹی کے حکم میں ہو، جیسے پھٹکری، ڈھیلا وغیرہ) سے بدن کو نجاست سے پاک کرنے کا نام یتیم ہے۔

شرعی تعریف میں لغوی معنی بھی ملحوظ ہیں۔ (۴)

(۱) بدائع الصنائع: ۳۰۹/۱

(۲) لسان العرب، فصل الحاء من حرف الجیم: ۲۲۶/۲، معجم الصحاح، مادة: حجج، ص: ۲۱۱، ۲۱۲

(۳) فتح القدیر والعناية: ۱۲۵/۱، وانظر أيضاً: بدائع الصنائع: ۳۰۹/۱، البنایة: ۵۱۰/۱، الدر المختار:

۱۶۸/۱

(۴) المبسوط: ۲۴۲/۱، البنایة: ۵۱۰/۱، الکفایة: ۴۱/۱، العناية: ۱۲۵/۱

اور تیمم کی فضیلت اس امت کی خاصیت ہے، اس سے پہلے کسی امت کو نہیں ملی۔ (۱) خصوصیت پر ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اجماع ذکر کیا ہے (۲) اور یہی نص سے بھی ثابت ہے، صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا..... إلخ یعنی مجھے پانچ چیزیں ایسی ملیں ہیں جو مجھ سے پہلے کسی پیغمبر کو نہیں ملیں، (ان میں سے ایک تو یہ کہ) ایک مہینے کی مسافت سے (دشمنوں پر) رعب کے ذریعے مدد کی گئی اور (ایک یہ کہ) ساری زمین میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے۔ (۳)

تیمم کا ثبوت

تیمم کا ثبوت وجواز قرآن، سنت اور اجماع امت سے ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأَن كُنتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ

النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾

الآية (۴)

تیمم کا یہی حکم سورۃ مائدہ میں بھی ہے: ﴿وَأَن كُنتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ

الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾

الآية (۵)

(۱) عمدة القاري: ۳/۴، بذل المجہود: ۵۶/۲

قال في السعاية: ”ذكر أصحاب السير أن التيمم من خصائص هذه الأمة، ولم يكن في أمة من الأمم السابقة، ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: ”جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“ أخرجه أصحاب الصحاح وغيرهم“. (۱/۸۶۷)

(۲) ويكفي: مرقاة المفاتيح، كتاب الطهارة، باب التيمم، الفصل الأول: ۲/۲۲۵، مكتبه حبيبيه

(۳) أخرجه البخاري، واللفظ له، في كتاب التيمم، رقم الحديث: ۳۳۶، ومسلم في كتاب المساجد

ومواضع لصلاة، حديث: (۵۲۱)

(۴) النساء: ۴۳

(۵) المائدة: ۶

یعنی اگر تم بیمار ہو، یا حالت سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت کر کے آیا ہے، یا تم نے عورتوں سے قربت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک زمین سے تیمم کر لو، یعنی اس زمین سے اپنے چہرے اور ہاتھوں کو مل لو۔

بخاری و مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، وفيہ: ”وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“ (۱)

ترمذی، ابوداؤد اور نسائی میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إن الصعيد الطيب طهور المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين“ (۲) یعنی زمین ہمارے لئے پاک کرنے والی بنائی گئی ہے، اگر کوئی پانی نہ پائے تو پاک مٹی کے ساتھ تیمم کر لے۔

اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ (۳)

تیمم میں نیت کی شرط

چونکہ اس لفظ (تیمم) کی حقیقت (معنی لغوی) میں قصد داخل ہے اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و دیگر تمام ائمہ تیمم میں نیت کو شرط قرار دیتے ہیں، (۴) بخلاف وضو اور غسل کے، کہ وضو ”وضاء“ سے لیا گیا ہے جس

(۱) أخرجه البخاري، واللفظ له في كتاب التيمم، حديث: ۳۳۵، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث: ۵۲۱

(۲) أخرجه الترمذي، واللفظ له في كتاب الطهارة، باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، حديث: ۱۲۴

وأبوداود في كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، حديث: ۳۳۲، ۳۳۳

والنسائي في كتاب الطهارة، باب الصلوات بتيمم واحد، حديث: ۲۲۳

(۳) انظر: بدائع الصنائع: ۱/۳۰۸، وعمدة القاري: ۳/۴

وفي السعاية: ”وقد وقع الإجماع القاطع على كونه مشروعاً“. (۱/۴۸۶)

یعنی تیمم کے مشروع ہونے پر اجماع قطعی منعقد ہو چکا ہے۔

(۴) اسی کو ابن رسلان نے اس طرح ذکر کیا ہے: ”لوجود معنى القصد في التيمم اتفق فقهاء الأمصار على وجوب النية

فيه إلا ما حكى عن الأوزاعي اه“.....

کا معنی ”صفائی“ کے ہیں اور غسل کے معنی ”دھونے“ کے ہیں اور یہ بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتے ہیں (۱) اور اصل یہ ہے کہ تعریفات شرعیہ میں معانی لغویہ کا بھی لحاظ رکھا جائے، (۲) لہذا تیمم بغیر نیت کے صحیح نہیں۔

دوسری دلیل تیمم میں نیت کے فرض ہونے کی یہ ہے کہ پانی کی ذات طہارت کیلئے وضع کی گئی ہے، (بنائی گئی ہے) بخلاف مٹی کے، کہ اس سے تو بجائے طہارت کے اور تلویش ہوتی ہے، لہذا مٹی سے طہارت حاصل کرنے کیلئے نیت شرط ہوگی، ہاں! اگر اجرو ثواب کے حصول کا ارادہ ہو تو پانی سے طہارت حاصل کرنے کی نیت کرے گا، تاہم وضو کی صحت اس پر موقوف نہیں۔ (۳)

تیسری دلیل جو صاحب ”ہدایہ“ نے ذکر کی ہے وہ یہ کہ ”أوجعل طهوراً في حالة مخصوصة والماء طهور بنفسه“ (۴) جس کی تقریر یہ ہے کہ مٹی کو دو شرطوں کی قید کے ساتھ طہور (پاک کرنے والی) قرار دیا گیا ہے: ایک یہ کہ پانی نہ ہو، دوسری یہ کہ تیمم نماز کیلئے ہو، اس لئے کہ آیت کریمہ میں ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ کی بناءً ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ پر ہے، جس سے مٹی کا دو شرطوں کے ساتھ مقید ہو کر مطہر ہونا ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ ”فاغسلوا“ سے مراد ”فاغسلوا للصلاة“ ہے، لہذا ”فتیمموا“ سے مراد بھی ”فتیمموا للصلاة“ ہے، اب جس طرح پہلی شرط کے فقدان (یعنی پانی کے موجود ہونے) کی وجہ سے تیمم درست نہیں، اسی طرح دوسری شرط کے فقدان (یعنی نیت نہ ہونے) کی وجہ سے بھی تیمم درست نہیں۔ (۵)

جب کہ پانی کو مطلقاً مطہر بنایا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (۶)

= یعنی تیمم میں قصد کا معنی طوط ہونے کی وجہ سے تمام فقہاء کا تیمم میں نیت کے فرض ہونے پر اتفاق ہے، سوائے امام اوزاعی رحمہ اللہ کے۔ (أوجز المسالك: ۱/۵۵۲)

(۱) انظر: بدائع الصنائع: ۱/۳۳۱، البنایة: ۱/۵۳۸، الهدایة: ۱/۹۰، السعایة: ۱/۵۲۷، مرقاة المفاتیح:

۲/۲۲۵، الکفایة: ۱/۴۴، أوجز المسالك: ۱/۵۵۲

(۲) فتح القدیر: ۱/۱۳۳، السعایة: ۱/۵۲۷

(۳) الهدایة: ۱/۹۰، مرقاة المفاتیح: ۲/۲۲۵، أوجز المسالك: ۱/۵۵۲

(۴) الهدایة: ۱/۹۰

(۵) العناية: ۱/۱۳۴، ۱۳۵، الکفایة: ۱/۴۴

(۶) الفرقان: ۴۸

یعنی ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل فرمایا ہے۔ اور پانی کے طہور ہونے کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا، لہذا پانی بغیر نیت کے بھی طہور ہوگا۔

اس کی تعبیریوں بھی کی جاتی ہے کہ تیمم طہارت حکمیہ ہے حقیقیہ نہیں، کہ اسے حاجت کے وقت طہارت قرار دیا گیا ہے اور حاجت کا علم نیت سے ہوتا ہے، لہذا تیمم میں نیت شرط ہے بخلاف وضو کے، کہ وہ طہارت حقیقیہ ہے، کہ اس کے طہارت ہونے کیلئے حاجت کا ہونا ضروری نہیں، لہذا نتیجہ وہاں نیت کی بھی ضرورت نہیں۔ (۱)

اسی تیسری دلیل پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے پانی کو علی الاطلاق طہور بنایا ہے ایسے ہی پانی کی عدم موجودگی میں مٹی کو بھی علی الاطلاق ”طہور“ بنایا ہے جیسا کہ صحیحین کی روایت میں گزرا ہے کہ: ”وجعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً“ (۲) لہذا جب پانی کے استعمال کے لئے نیت ضروری نہیں اور اس سے بغیر نیت کے طہارت حاصل ہو جائے گی، تو مٹی میں بھی نیت ضروری نہیں ہونی چاہیے اس لئے کہ اسے بھی پانی کی عدم موجودگی میں مطہر بنایا گیا ہے۔ (۳)

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح آیت کریمہ سے مٹی کے طہور ہونے کیلئے نیت و ارادہ صلاۃ کی شرط معلوم ہوتی ہے اسی طرح وضو کیلئے بھی یہ شرط معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ”فاغسلوا“ کا حکم بھی ”اذا قمتم الى الصلاة“ کے ساتھ مرتبط ہے، لہذا وہاں بھی نیت شرط ہونی چاہیے۔ (۴)

ان دونوں کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پانی اپنی ذات و طبیعت کے اعتبار سے خود طہور ہے، لہذا وہاں نیت کریں یا نہ کریں، جب مطہر کا استعمال ہوگا تو وہ طہارت کا کام دے گا، جس طرح کہ نجاست عینیہ (ظاہرہ) کے ازالے کیلئے پانی کو استعمال کیا جائے، تو اب اگر ازالہ نجاست اور حصول طہارت کی نیت کی جائے، تب بھی نجاست زائل اور طہارت حاصل ہوگی اور اگر یہ نیت نہ کی جائے تو تب بھی طہارت حاصل ہوگی، اس لئے کہ پانی اپنی ذات کے اعتبار سے مطہر ہے، اسی طرح نجاست حکمیہ (حدث) میں بھی اگر نیت کی جائے، تب بھی طہارت

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۳۳۱

(۲) صحیح البخاری: ۳۳۵، صحیح مسلم: ۵۲۱

(۳) السعایہ: ۱/۵۲۷

(۴) العنایہ: ۱/۱۳۵، البنایہ: ۱/۵۳۹

حاصل ہوگی اور اگر نیت نہ کی جائے، تب بھی صرف مطہر کے استعمال سے طہارت خود بخود حاصل ہوگی۔ (۱) اسی جواب کی طرف صاحب ”ہدایہ“ نے ”والماء طهور بنفسه“ سے اشارہ کیا ہے۔

اور دوسرا جواب جو صاحب ”الکفایہ“ نے دیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ وضو کرنا بذات خود مقصود نہیں، بلکہ وضو سے مقصود طہارت و پاکی حاصل کرنا ہے۔ اور یہ طہارت و پاکی جس طرح اس وضو سے حاصل ہوتی ہے جس میں نیت ہو، اسی طرح اس وضو سے بھی حاصل ہوتی ہے جس میں طہارت کی نیت نہ ہو، اس لئے کہ وضو سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے وہ پانی کی ذاتی صفت و طبیعت سے حاصل ہوتی ہے (کہ پانی کی صفت و طبیعت پاک کرنا ہے) اور نیت کے ہونے اور نہ ہونے سے پانی کی اس طبیعت و صفت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لہذا یہ دونوں صورتوں میں طہارت کا فائدہ دے گا، خواہ نیت کی جائے یا نہیں، جس طرح کہ ”ستر عورت“ اور ”قطمیر ثیاب“ کا حکم ہے کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور بہ ہیں، پہلے کا حکم ﴿یٰۤاٰدَمُ خُذْ زِينَتَكَ﴾ (۲) میں اور دوسرے کا حکم ﴿وَتَسَابُكْ فَطْهَرْ﴾ (۳) میں ہے، لیکن اس کے باوجود ان میں نیت کی شرط نہیں، اس لئے کہ مقصود نیت اور بغیر نیت دونوں طریقوں سے حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اگر کوئی اپنا ستر ڈھانپ لے اور اسی طرح کپڑے سے نجاست دور کر لے تو اسے مامور بہ پر عمل کرنے والا کہا جائے گا، خواہ وہ ستر کے ڈھانپنے اور کپڑے صاف کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔

رہی بات مٹی کی سو وہ اپنی طبیعت و ذات کے اعتبار سے طہور نہیں (کہ وہ تو طوٹ ہے جیسا کہ ذکر کیا جا چکا)، اسے تو خلاف قیاس شرعاً طہور قرار دیا گیا ہے، لہذا یہ اسی شرط کے ساتھ مقید ہو کر طہور ہوگا جس شرط کے ساتھ اسے نص نے طہور قرار دیا ہے، یعنی نیت و ارادے کی شرط۔ (۴)

اشترائط نیت کے سلسلے میں امام زفر رحمہ اللہ کا مسلک

یہ تو جمہور فقہاء کا مسلک ہے، اس کے برخلاف امام زفر رحمہ اللہ اصل مسلک پر چلتے ہوئے تیمم میں

(۱) البیانۃ: ۱/۵۳۹، العنایۃ: ۱/۱۳۵

(۲) الأعراف: ۳۱

(۳) المدثر: ۴

(۴) الکفایۃ: ۱/۴۴

اشتراط نیت کے قائل نہیں، کما صرح به صاحب الهدایة والعلامة الکاسانی فی البدائع وغیرهما، (۱)
ابن رسلان نے امام اوزاعی رحمہ اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے، (۲) جب کہ ابن رشد نے ”بدایة المجتہد“ میں امام
زفر اور امام اوزاعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن بن حی رحمہ اللہ کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے۔ (۳)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یتیم وضو کا نائب ہے (اور یہ نیابت ظاہر ہے، اس لئے کہ نائب کا لانا اسی
صورت جائز ہوتا ہے جب اصل کسی عذر لاحق کی وجہ سے معدوم و ممتنع ہو جائے۔ اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ یتیم
کا جواز پانی کے معدوم ہونے کی صورت میں ہے) اور ضابطہ یہ ہے کہ نائب اصل کی مخالفت اس کے وصف میں
نہیں کرتا۔ اور وہ وصف صحت ہے، پس جب وضو کی صحت نیت پر موقوف نہیں تو یتیم کی صحت بھی نیت پر موقوف نہ
ہوگی، اگر یتیم بغیر نیت کے درست نہ ہو تو اس سے نائب کا اپنے اصل کے وصف (صحت) میں اس کا مخالف ہونا
لازم آئے گا اور وہ جائز نہیں، اس لئے کہ اس (مخالفت) سے وہ (نائب) نیابت سے نکل جائے گا۔ (۴)

اس کا ایک جواب علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے علامہ عینی رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ
نائب کا بعض اوصاف میں اپنے اصل کی مخالفت کرنا کوئی قبیح نہیں، کہ وضو میں تو تین اعضاء کے دھونے اور
چوتھے پر مسح کرنے کا حکم ہے، جب کہ یتیم میں حکم صرف دو اعضاء (چہرے اور ہاتھوں) سے متعلق ہے، جب
یہاں نائب نے اصل کی مخالفت کر لی (اور وہ تمہارے ہاں بھی مسلم ہے)، تو اگر کسی خاص دلیل کی بنیاد پر (جو ہم
ذکر کر چکے) نیت کے باب میں بھی یہ مخالفت آجائے (کہ اصل ”وضو“ میں نیت شرط نہ ہو اور نائب ”یتیم“ میں
شرط ہو)، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ (۵)

اور صاحب ”کفایہ“ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کبھی اصل اور نائب کے احوال کے مختلف ہونے کی
وجہ سے نائب اصل کی مخالفت کرتا ہے، جیسا کہ ”قصاص“ ہے کہ وہ اصل ہے اور ”دیت“ اس کا نائب ہے، تو
قصاص تو ورثہ کے لئے ابتداء ہی ثابت ہوتا ہے، جب کہ دیت کی صورت میں مال پہلے مورث کے لئے ثابت

(۱) الهدایة: ۹۰/۱، بدائع الصنائع: ۳۳۱/۱، السعایة: ۵۲۶/۱

(۲) أوجز المسالك: ۵۵۲/۱

(۳) بدایة المجتہد: ۲۳/۲

(۴) العناية: ۱۳۴/۱، بدائع الصنائع: ۳۳۱/۱، البنایة: ۵۳۸/۱، السعایة: ۵۲۶/۱

(۵) انظر: السعایة: ۵۲۶/۱

ہوگا، پھر ورثہ کو ملے گا، یہی وجہ ہے کہ اس (دیت کے) مال سے میت (مورث) کے دیون (اگر اس پر ہوں تو) ادا کیے جائیں گے اور اس کے وصایا کی تنفیذ کی جائے گی (اگر اس نے کوئی جائز وصیت کی ہو) اور وہ مال تمام ورثہ کے مابین ان کے حصوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا۔ اور اس افتراق کی وجہ دونوں (قصاص و دیت، اصل اور نائب) کے احوال کا مختلف ہونا ہے، اس لئے کہ قصاص کی مشروعیت انتقام لینے کیلئے ہے اور انتقام لیا جاتا ہے مورث کی زندگی ختم ہونے کے بعد۔ اور ظاہر ہے کہ اس کے بعد انتقام سے مورث کی کوئی حاجت پوری نہیں ہو سکتی، لہذا قصاص ابتداء ہی ورثہ کے لئے بطور حق ثابت ہو جاتا ہے۔

اور جب یہی قصاص مال کی طرف منتقل ہو جائے تو اب اس کی حالت تبدیل ہو گئی کہ اس میں مورث کے حوائج و ضروریات پوری کرنے کی صلاحیت آگئی، لہذا پہلے یہ مورث کے لئے ثابت ہوگا، اس لئے کہ سبب وجوب اس کے حق میں ہے کہ یہ مال اس کے خون کے بدلے واجب ہو رہا ہے، پھر یہ ورثہ کے لئے ثابت ہوگا۔ اور ہمارے مسئلے میں بھی نائب کی حالت اصل کی حالت سے مختلف ہے، اس لئے کہ اصل تو اپنی ذاتی صفت و طبیعت کی بناء پر مطہر ہے، اسی وجہ سے وہ نجاست حقیقیہ و حکمیہ دونوں کو زائل کرنے میں اپنا عمل کرتا ہے، جب کہ نائب ایسا نہیں، بلکہ وہ تو ملوث ہے اور وہ اصل (پانی) کا عمل اس وقت کرتا ہے جب اسکے ساتھ نیت بھی شامل ہو جائے، لہذا نیت کے وقت وہ پانی کا نائب ہوگا اور نیت کے ساتھ ہی مطہر ہوگا، نہ کہ اس کے بغیر۔ (۱)

تیمم کی فرضیت و مشروعیت

ابن سعد، (۲) ابن حبان، (۳) ابن عبد البر (۴) و دیگر اہل سیر و محدثین نے لکھا ہے کہ تیمم کی مشروعیت غزوہ بنی مصطلق میں ہوئی، جس کو ”غزوہ مریسیع“ بھی کہتے ہیں۔ (۵)

(۱) الکفایۃ فی آخر فتح القدیر: ۴۴/۱

(۲) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۵/۲، دار صادر

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۹۸/۱، دار الکتب العلمیہ

(۴) التمهید: ۴۶۵/۱، والاستذکار: ۳۴۶/۱

(۵) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ بنی المصطلق من خزاعة، وهي غزوہ المریسیع. السیرۃ النبویۃ لابن ہشام: ۲۸۹/۳، تاریخ الإسلام للذهبی: ۱۸۹/۱، السیرۃ الحلبيۃ: ۳۷۷/۲، البدایۃ والنہایۃ:

اس کے سن وقوع میں تین اقوال ہیں: ۳ھ، ۵ھ اور ۶ھ۔

ابن کثیر، (۱) ابن خلدون، (۲) حافظ ذہبی، (۳) طبری، (۴) ابن ہشام (۵) اور ابن الاثیر جزری (۶) نے اس غزوہ کا سن وقوع ۶ھ تحریر کیا ہے۔ امام مغازی محمد بن اسحاق، ابن حزم ظاہری اور خلیفہ بن خیاط کی بھی یہی رائے ہے۔ (۷)

علامہ ابوالفرج حلبی نے لکھا ہے: ”وقیل: سنة ست، وأن عليه أكثر المحدثين“ (۸) کہ اکثر محدثین نے ۶ھ کے قول کو لیا ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب المغازی“ میں ”موسیٰ بن عقبہ“ کے حوالے سے اس کا سن وقوع ۴ھ ذکر کیا ہے (۹)

لیکن حافظ صاحب نے ان کا تعقب کرتے ہوئے اسے سبقت قلم قرار دیا ہے، اس لئے کہ امام بیہقی نے ”دلائل النبوة“ (۱۰) میں اور امام حاکم ابوسعید نیشاپوری اور دیگر اصحاب مغازی نے موسیٰ بن عقبہ کا قول ۵ھ نقل کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: ”ثم قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم بني المصطلق وبني

(۱) البداية والنهاية: ۱۶۹/۴

(۲) تاریخ ابن خلدون: ۴۳۱/۲

(۳) تاریخ الإسلام للذهبي: ۱۸۹/۱

(۴) تاریخ الطبري: ۱۰۹/۲

(۵) السيرة النبوية لابن هشام: ۲۸۹/۳

(۶) الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري: ۱۷۳/۲

(۷) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق من خزاعة، وهي غزوة المريسيع، فتح

الباري: ۵۳۶/۷، إرشاد الساري: ۱۷۱/۹

(۸) السيرة الحلبية: ۳۷۸/۲

(۹) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق من خزاعة، ونصه: ”وقال موسى بن عقبه:

سنة أربع“.

(۱۰) دلائل النبوة للبيهقي: ۴۵/۴

لحيان في شعبان سنة خمس“ (۱) پھر شعبان ۵ھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی مصطلق اور بنی لحيان سے قتال کیا۔

ابن حبان (۲) اور ابن سعد (۳) وغیرہ نے ۵ھ میں اس کو ذکر کیا ہے، ابن شہاب، عروہ، قتادہ اور واقدی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے (۴) اور یہی مشہور بھی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حاکم کے حوالے سے اسے راجح ذکر کیا ہے اور پھر اس کی تائید میں فرمایا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث افک میں سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ کا اصحاب افک کے بارے میں تنازعہ ذکر کیا ہے اور افک کا واقعہ غزوہ مریسج ہی میں پیش آیا تھا اور سعد بن معاذ کا انتقال غزوہ بنی قریظہ کے زمانے میں ہوا تھا، جو صحیح قول کے مطابق ۵ھ میں واقع ہوا، اب اگر غزوہ مریسج کو ۶ھ میں مانا جائے تو اس میں سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شرکت درست نہیں ہو سکتی، لہذا غزوہ مریسج کا ۵ھ میں واقع ہونا ہی راجح ٹھہرا۔ اور اس کی تصحیح یوں ہوگی کہ شعبان ۵ھ میں غزوہ مریسج ہوا، جس میں سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ موجود تھے، پھر اس کے بعد ۵ھ ہی میں غزوہ خندق میں وہ زخمی ہوئے اور ۵ھ غزوہ بنی قریظہ کے زمانے میں وفات پائی۔ (۵)

کچھ غزوہ بنی مصطلق کے بارے میں

یہاں ہم اہل سیر کے حوالے سے غزوہ بنی مصطلق اختصاراً ذکر کریں گے، جس سے آگے آنے والی کچھ ابحاث سمجھنے میں مدد ملے گی۔

بنو مصطلق قبیلہ بنی خزاعہ کی ایک شاخ ہے اور ”مریسج“ ان کی آبادی میں واقع ایک چشمہ کا نام ہے،

جہاں یہ غزوہ ہوا تھا (۶)

(۱) فتح الباری: ۵۳۷/۷، دلائل النبوة للبيهقي: ۴۰/۴

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۹۸/۱

(۳) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۳/۲

(۴) تاریخ الإسلام للذهبي: ۱۸۹/۱، دلائل النبوة للبيهقي: ۴۰، ۴۴/۴

(۵) فتح الباری: ۵۳۷/۷

(۶) طبقات ابن سعد: ۶۳/۲، السيرة الحلبية: ۳۷۷/۲

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع دی گئی کہ قبیلہ بنی مصطلق (جو قبیلہ بنی مدلج کا حلیف تھا) کا سردار حارث بن ابی ضرار مسلمانوں کے خلاف جنگ کیلئے لشکر تیار کر رہا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر کی تصدیق کیلئے بریدہ بن الحصیب (باتصغیر) اسلمی کو بھیجا، وہ آکر حارث بن ابی ضرار سے ملے اور واپس آکر بتلایا کہ وہ تیاری کر رہے ہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جنگ کی تیاری کی، چنانچہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ میں اپنا نائب بنا کر لشکر کے ساتھ روانہ ہو گئے۔ (۱) لشکر کے ساتھ تیس گھڑ سوار تھے جن میں سے دس مہاجرین اور بیس انصار تھے، ازواج مطہرات میں سے حضرت عائشہ صدیقہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی ساتھ تھیں۔

ابن سعد، (۲) واقدی (۳) اور طبری (۴) وغیرہ کے بیان کے مطابق یہ دو شعبان بروز پیر ۵ھ کا واقعہ ہے، ”قدید“ اور ”ساعل“ کی طرف واقع ”مرسیع“ نامی چشمہ کے پاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خیمہ نصب کیا، قتال کی تیاری ہوئی، صف بندی ہوئی اور مہاجرین کا جھنڈا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اور انصار کا جھنڈا حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیا۔ (۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ جب ان پر حملہ کیا گیا تو وہ غافل تھے، اپنے جانوروں کو پانی پلانے میں مشغول تھے، حملے کی تاب نہ لاسکے، چنانچہ ان میں سے دس آدمی مارے گئے، باقی سب قید کر لئے گئے جو دو سو گھرانے تھے، دو ہزار اونٹ اور پانچ ہزار بکریاں مالی غنیمت میں ملیں۔ بنو مصطلق کے

(۱) ”فخرج إليهم واستخلف أبا ذر الغفاري، وقيل: نميلة بن عبد الله الليثي“. تاريخ ابن خلدون: ۴۳۱/۲

”واستخلف صلى الله عليه وسلم على المدينة زيد بن حارثة رضي الله عنهما، وقيل: أبا ذر

الغفاري رضي الله عنه، وقيل: نميلة - تصغير نملة - بن عبد الله الليثي رضي الله عنه، وخرج معه من نسائه

عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما“. السيرة الحلبية: ۳۷۸/۲

(۲) طبقات ابن سعد: ۶۳/۲

(۳) البداية والنهاية: ۱۶۹/۴

(۴) السيرة الحلبية: ۳۷۸/۲

(۵) ”ودفع راية المهاجرين إلى أبي بكر رضي الله تعالى عنه، وقيل: لعمار بن ياسر، وراية الأنصار إلى سعد

بن عباد رضي الله تعالى عنه“. السيرة الحلبية: ۳۷۸/۲، البداية والنهاية: ۱۶۹/۴

سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی جو یہ بنت الحارث (جو بعد میں ام المؤمنین بنیں) بھی قید ہوئیں اور غنیمت میں حضرت ثابت بن قیس بن شماس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حصہ میں آئیں، انہوں نے ان سے بدل کتابت کے طور پر نوادقہ سونے کا مطالبہ کیا، یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں، اسلام قبول کیا اور عرض کیا کہ میں سردار کی بیٹی ہوں، بدل کتابت ادا کرنے میں آپ سے مدد لینے آئی ہوں، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف سے بدل کتابت ادا کیا اور انہیں اپنی زوجیت میں لے لیا۔

ابن اسحاق کہتے ہیں کہ اس غزوہ میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے صرف ایک شخص ہشام بن صباہ شہید ہوئے، جنہیں ایک انصاری صحابی نے غلطی سے دشمن سمجھ کر شہید کر دیا۔ (۱)

نزول تیمم کا سبب

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب کی پہلی حدیث میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے حوالے سے تیمم کی فرضیت کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ اس غزوہ (مریسع) میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہار کھو گیا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اسے تلاش کرنے کے لئے ٹھہر گئے اتنے میں نماز کا وقت ہو گیا، قریب میں پانی بھی نہیں تھا، تو اللہ تعالیٰ نے تیمم کا حکم نازل فرما دیا۔ (۲)

لیکن غزوہ مریسع ہی میں ہار کے کھوجانے اور افک کا واقعہ پیش آیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنی ازواج کے مابین قرعہ ڈالتے، چنانچہ ایک غزوہ میں قرعہ میرے نام نکلا، ہم غزوہ میں نکلے، یہ نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہے، جب ہم غزوہ سے فارغ ہوئے تو واپسی پر مدینہ کے قریب پڑاؤ ڈالا، آخری شب میں روانگی کا اعلان ہوا، تو میں اعلان سن

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: طبقات ابن سعد: ۲/۶۳-۶۵، کتاب الثقات لابن حبان: ۱/۱۰۶، البدایہ

والنہایہ: ۴/۱۶۹، صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب غزوہ بنی المصطلق تاریخ الإسلام للذہبی: ۱/۱۴۱-۱۵۳، دلائل النبوة للبیہقی: ۴/۴۴-۵۱، تاریخ الطبری: ۲/۱۰۹-۱۱۵، تاریخ ابن خلدون: ۲/۴۳۱، السیرۃ النبویۃ لابن ہشام: ۳/۲۸۹-۲۹۱، السیرۃ الحلبیۃ: ۲/۳۷۷-۳۸۴، الکامل فی التاریخ لابن الأثیر الجزری: ۲/۱۷۳-۱۷۵، مجمع الزوائد للہیثمی، کتاب المغازی والسير، باب غزوہ

المریسع، وہی غزوہ بنی المصطلق: ۶/۱۴۲، دار الفکر

(۲) دیکھیے: صحیح البخاری، کتاب التیمم، حدیث: (۳۳۴)

کر قضائے حاجت کیلئے چلی گئی، واپسی پر میرا ہار کھو گیا، میں ہار تلاش کرنے واپس گئی، تاخیر ہو گئی اور قافلہ چلا گیا، تو میں اپنی پرانی منزل ہی پر بیٹھی رہی اس خیال سے کہ وہ لوگ جب مجھے نہیں پائیں گے تو تلاش کرنے میں آئیں گے، اتنے میں مجھ پر نیند کا غلبہ ہوا تو میں سو گئی، صفوان بن معطل سلمی جو لشکر کے پیچھے آرہے تھے، صبح کے وقت میری جگہ کے پاس پہنچے، انہوں نے ایک سوئے ہوئے انسان کی پرچھائیں دیکھیں، قریب آ کر مجھے پہچان لیا، اس لئے کہ نزولِ حجاب سے قبل وہ مجھے دیکھ چکے تھے، ان کے استرجاع (انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھنے) سے میں بیدار ہو گئی اور اپنا چہرہ ڈھانپ لیا اور اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ پہنچ گئی، تو تہمت لگانے والوں نے تہمت لگائی۔ (۱)

کیا دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے؟

اب مسئلہ یہ ہے کہ کیا یہ دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے یا الگ الگ سفر میں؟ تو ابن سعد نے ”طبقات“ میں یہ تصریح کی ہے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی سفر (یعنی غزوہ بنی مصطلق، جسے غزوہ مریسج بھی کہا جاتا ہے) میں پیش آئے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”وفي هذه الغزاة سقط عقد لعائشة فاحتبسوا على طلبه فنزلت آية

التيمم، فقال أسيد بن الحضير: ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر، وفي هذه

الغزاة كان حديث عائشة وقول أهل الإفك فيها، قال: وأنزل الله تبارك

وتعالى براءتها“ (۲)

یعنی اس غزوہ (مریسج) میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہار کھو گیا تھا، تو حضرات صحابہ کرام

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب حدیث الإفک، حدیث: (۳۹۱۰)، کشف

الباری، کتاب المغازی، باب حدیث الإفک، ص: ۳۳۲-۳۵۱

کتاب الثقات لابن حبان: ۱/۱۰۷، ۱۰۸، البداية والنهاية: ۴/۱۷۳-۱۷۸، تاریخ الإسلام

للذهبي: ۱/۱۴۶-۱۵۳، تاریخ الطبري: ۲/۱۱۱-۱۱۵، السيرة النبوية لابن هشام: ۳/۲۹۷-۳۰۷، السيرة

الحلبية: ۲/۳۹۵-۴۰۵، المعجم الكبير للطبراني، قصة الإفك وما أنزل الله من براءتها: ۲۳/۵۰-۱۶۴

(۲) طبقات ابن سعد: ۲/۶۵

اسے تلاش کرنے کی وجہ سے رک گئے، (اتنے میں نماز کا وقت ہو گیا اور پانی قریب میں نہیں تھا) تو تیمم کا حکم نازل ہو گیا، تو حضرت اسید بن الحضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اے آل ابی بکر! یہ تمہاری کوئی پہلی برکت نہیں، (بلکہ اس سے پہلے بھی تمہاری وجہ سے مسلمانوں کے اوپر برکت آئی) اور اسی غزوہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ افک کا واقعہ بھی پیش آیا، تو اللہ تعالیٰ نے ان کی براءت قرآن میں نازل فرمائی۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی بھی یہی رائے ہے، اس لئے کہ یہاں انہوں نے اس سفر کو ذکر کیا اور اس میں تیمم کے حکم کے نازل ہونے کو بیان کیا۔ اور ہم سابق میں اہل سیر کے حوالے سے یہ بتلا چکے کہ تیمم کا حکم غزوہ مریسج میں نازل ہوا۔ اور پھر آگے کتاب المغازی، باب الافک میں امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی سفر (غزوہ مریسج) کو ذکر کیا اور اس میں افک کا واقعہ پیش آنے کو ذکر کیا اور وہاں یہ بھی تصریح کی ہے کہ غزوہ بنی مصطلق اور غزوہ مریسج ایک ہی ہیں، جس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی فتح الباری میں اسی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”اگر اس سفر سے مراد غزوہ بنی مصطلق ہی ہے (جیسا کہ ابن عبد البر، ابن سعد اور ابن حبان نے اس پر جزم کا اظہار کیا ہے)، تو پھر یہ ماننا پڑے گا کہ اسی سفر میں ہار دو مرتبہ کھویا تھا، اس لئے کہ دونوں واقعے (نزول تیمم اور واقعہ افک) الگ الگ ہیں۔ اور یہ ممکن ہے اگرچہ مستبعد ہے، جیسا کہ بعض مشائخ نے اسے مستبعد قرار دیا ہے اور دلیل یہ دی کہ مریسج، قدید اور ساحل کے مابین مکہ کی طرف واقع ہے اور یہ (نزول تیمم کا) قصہ خیبر کی طرف کا ہے، دلیل اس کی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ قول ہے کہ: ”جب ہم بیداء یا ذات الحیش پہنچے“ اور یہ دونوں (بیداء اور ذات الحیش) تو خیبر کی طرف واقع ہیں، جیسا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے“

پھر حافظ صاحب بعض مشائخ کے استبعاد اور اس کی دلیل میں امام نووی رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے اور دونوں واقعے کا ایک ہی سفر میں پیش آنے کو رائج قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام نووی رحمہ اللہ نے جس بات پر جزم کا اظہار کیا ہے وہ اس بات کے مخالف ہے جس پر ابن التین نے جزم کا اظہار کیا ہے، وہ (ابن التین) فرماتے ہیں کہ ”بیداء ذوالحلیفہ کے پاس مکہ کے راستے سے مدینے کے قریب ہے اور ذات الحیش ذوالحلیفہ کے پیچھے واقع ہے“ اور ابو عبیدہ بکری نے اپنی معجم میں کہا کہ ”بیداء ذوالحلیفہ کی بہ نسبت مکہ

کے زیادہ قریب ہے، پھر انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث کو ذکر کیا، اور کہا: ”بیداء وہ اونچی جگہ ہے جو مکہ کے راستے میں ذوالحلیفہ کے سامنے ہے۔ اور یہ بھی کہا کہ ذات الحجیش مدینہ سے ایک برید (۱) کے فاصلے پر ہے، اس کے اور موضع ”عقیق“ کے درمیان سات میل کا فاصلہ ہے جب کہ ”عقیق“ تو مکہ کے راستے میں پڑتا ہے نہ کہ خیبر کے، لہذا جس پر ابن التین نے اپنے جزم کا اظہار فرمایا ہے وہی بات درست ہے۔ اور اس کی تائید مسند حمیدی کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ”سفیان عن ہشام بن عروہ عن أبیہ“ کے طریق سے مروی ہے، جس میں ہے کہ: ”إن القلادة سقطت ليلة الأواء“ ہار ابواء کی رات گرا تھا (یعنی رات کی اضافت موضع ”ابواء“ کی طرف کی گئی ہے)، جب کہ ابواء مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے، (نہ کہ خیبر کی طرف) اور اسی حدیث میں ”علی بن مسهر“ کے طریق میں یہ الفاظ ہیں: نوکان ذلك المكان يقال له الصلصل“ اس جگہ کا نام ”صلصل“ ہے۔ اور ابو عبید کہتے ہیں کہ یہ (صلصل) ذوالحلیفہ کے قریب ایک پہاڑ ہے۔ بہر حال ان روایات و شواہد کے مجموعہ سے ابن التین کی بات درست ثابت ہوتی ہے“ (۲)

یہی بحث زرقانی نے بھی موطا کی شرح میں کی ہے۔ (۳)

قائلین تعدد سفر کی دلیل

اور جو حضرات تعدد سفر کے قائل ہیں وہ معجم کبیر میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو ”یحییٰ بن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر عن أبیہ“ کے طریق سے مروی ہے (۴) و نصہ:

”عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: لما كان من أمر عقدي

(۱) دو منزل کے درمیان کی مسافت کو کہتے ہیں، یا چھ میل (دو فرسخ) کی مسافت کو کہتے ہیں۔ دیکھیے: لسان العرب، مادة:

برد: ۳۶۷/۱

(۲) فتح الباری: ۵۷۰/۲، عمدة القاری: ۶/۴، أمانی الأحبار: ۱۲۰/۲

(۳) شرح الزرقانی: ۱۰۹/۱

(۴) عمدة القاری: ۶/۴، فتح الباری: ۵۷۰/۲، أوجز المسالك: ۵۵۴/۱، شرح الزرقانی: ۱۰۸/۱، أمانی

الأحبار: ۱۲۰/۲

ماکان قال أهل الإفلک ماقلوا، فخرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة أخرى، فسقط أيضا عقدي حتى حبس التماسه الناس واطلع الفجر، فلقيت من أبي بكر ماشاء الله، وقال لي: يا بنية، في كل سفر تكونين عناة وبلاء، وليس مع الناس ماء، فأنزل الله الرخصة بالتميم، فقال أبو بكر: أما والله يا بنية إنك لما علمت مباركة“ (۱)

یعنی جب میرے ہار کے کھوجانے کا واقعہ پیش آیا تو اہل افک نے جو کہنا تھا سو کہا، تو میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک اور غزوہ میں گئی تو اس میں بھی میرا ہار گر گیا، حتیٰ کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو ہار تلاش کرنے کی وجہ سے رکتا پڑا، کہ فجر کا وقت ہو گیا اور مجھے (اپنے والد) ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ڈانٹ کھانی پڑی، انہوں نے مجھے کہا کہ ”اے بیٹی! ہر سفر میں تم مشقت و ابتلاء کا سبب بنتی ہو۔ اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے پاس پانی بھی نہ تھا، تو اللہ تعالیٰ نے تیمم کی رخصت نازل فرمادی، تو (میرے والد) ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا! اے بیٹی! بخدا تم بہت برکت والی ہو۔“

اس حدیث کی سند میں ایک راوی ”محمد بن حمید الرزای“ ہیں (۲) جو ”مختلف فیہ“ راوی ہے۔ (۳)

(۱) المعجم الكبير: قصة الإفلک وما أنزل الله من براءتھا، حدیث: (۱۵۹)، ۲۳/۱۲۱، ۱۲۲، دار إحياء التراث العربي

(۲) سند یوں ہے: ”حدثنا القاسم بن عباد الخطابي ثنا محمد بن حميد الرازي ثنا سلمة بن الفضل إلخ
(۳) قال الحافظ في ”تهذيب التهذيب“ في ترجمته ما ملخصه: ”محمد بن حميد بن حيان التميمي الحافظ أبو عبد الله الرازي، روى عن يعقوب بن عبد الله القمي وابن المبارك وسلمة بن الفضل وأبي داود الطيالسي وجماعة. وعنه: أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين قال أبو زرعة الرازي: من فاته ابن حميد يحتاج أن ينزل في عشرة آلاف حديث وقال أبو قريش محمد بن جمعة: كنت في مجلس الصاغانى فحدث عن ابن حميد، فقلت: تحدث عن ابن حميد؟ فقال: وما لي لا أحدث عنه وقد حدث عنه أحمد ويحيى وقال ابن أبي خيثمة: سئل ابن معين، فقال: ثقة، لا بأس به، رازي كيس. وقال علي بن الحسين بن الجنيد عن ابن معين: ثقة. وهذه الأحاديث التي يحدث بها ليس هو من قبله، إنما هو من قبل الشيوخ الذين يحدث عنهم. وقال أبو العباس بن سعيد: سمعت جعفر بن أبي عثمان

علامہ یحییٰ نے اس روایت کو "حسن" قرار دیتے ہوئے فرمایا: "قلت: إسناده جيد حسن"۔ (۱)

الطیالسی، یقول: ابن حمید ثقة، کتب عنه یحیی وروی عنه، من یقول فیہ هو اکبر منهم وقال یعقوب بن شیبہ: محمد بن حمید کثیر المناکیر. وقال البخاری: فی حدیثہ نظر. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الجوزجاني: ردي المذهب، غير ثقة. وقال إسحق بن منصور الكوسج: قرأ علينا محمد بن حمید کتاب المغازی، عن سلمة فقصی أني صرت إلى علي بن مهران فرأيتہ یقرأ کتاب المغازی عن سلمة، فقلت له: قرأ علينا محمد بن حمید، قال: فتعجب علي، وقال: سمعه محمد بن حمید مني، وقال صالح بن محمد الأسدي: كان كلما بلغه عن سفیان یحیله علی مهران، وما بلغه عن منصور یحیله علی عمرو بن أبي قیس، ثم قال: كل شيء كان یحدثنا ابن حمید کنا نتهمه فیہ. وقال فی موضع آخر: كانت أحادیثه تزيد، وما رأيت أحدا أجراً علی الله منه، كان یاخذ أحادیث الناس فیقلب بعضه علی بعض. وقال أيضاً: ما رأيت أحدا أحذق بالكذب من رجلین: سليمان الشاذ کوني ومحمد بن حمید.....

وقال أبو القاسم ابن أخي أبي زرعة: سألت أبا زرعة عن محمد بن حمید، فأومى بإصبعه إلى فمه، فقلت له: كان یکذب؟ فقال برأسه: نعم، فقلت له: كان قد شاخ، لعله كان یعمل علیہ ویدلس علیہ؟ فقال: لا یا بني! كان یتمد. وقال أبو نعیم بن عدي: سمعت أبا حاتم الرازي فی منزله وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ أهل الري وحفاظهم، فذكروا ابن حمید، فأجمعوا علی أنه ضعیف فی الحدیث جداً، وأنه یحدث بما لم یسمعه، وأنه یاخذ أحادیث أهل البصرة فیحدث بها عن الرازيين وقال أبو العباس بن سعید: سمعت داود بن یحیی، یقول: حدثنا عنه أبو حاتم قديماً ثم تركه بآخره. قال: وسمعت ابن خراش، یقول: ثنا ابن حمید، وكان والله یکذب.....

وقال النسائي فیما سألہ عنه حمزة الكناني: محمد بن حمید ليس بشيء. قال: فقلت له: البتة؟ قال: نعم وقال فی موضع آخر: محمد بن حمید كذاب، وكذا قال ابن وارة. وقال الخليلي: كان حافظاً عالماً بهذا الشأن، رضىه أحمد ويحیی. وقال البخاری: فیہ نظر وقال ابن حبان: ینفرد عن الثقات بالمقلوبات. وقال أبو علي النيسابوري: قلت لابن خزيمة: لو حدث الأستاذ عن محمد بن حمید؛ فإن أحمد قد أحسن الثناء علیہ؟ فقال: إنه لم یعرفه، ولو عرفه كما عرفناه ما أثنى علیہ أصلاً". (تهذيب التهذيب، حرف الميم، الترجمة: ۱۸۰، ۱۲۷/۹-۱۳۱)

کذا فی تهذيب الکمال: ۹۷/۲۵-۱۰۸، والجرح والتعديل، باب محمد: ۳۱۱/۷، ۳۱۲، والمغني

فی الضعفاء، رقم الترجمة: (۵۴۵۲)، ۲۸۹/۲، وکتاب المجروحین لابن حبان: الترجمة: (۱۰۰۵)، ۳۲۱/۲

بہر حال! اگر یہ روایت سنڈا قابلِ احتجاج ہے تو اس میں اس بات کی صراحت و وضاحت ہے کہ نزولِ یتیم اور افک کا واقعہ دونوں الگ الگ سفر میں پیش آئے۔ اور یہ کہ افک کا واقعہ پہلے پیش آیا اور نزولِ یتیم کا بعد میں۔

محمد بن حبیب اخباری نے بھی یہی کہا ہے کہ یہ دونوں واقعے الگ الگ سفر میں پیش آئے ہیں، ایک مرتبہ بار کے کھوجانے کا واقعہ غزوہ ذات الرقاع میں اور دوسری مرتبہ غزوہ بنی مصطلق میں پیش آیا۔ (۱)
البتہ اہل مغازی و سیر کا اس بات میں اختلاف ہے کہ غزوہ ذات الرقاع اور غزوہ بنی مصطلق میں سے کون سا پہلے واقع ہوا؟.....

عام طور سے تو اہل سیر نے غزوہ ذات الرقاع کو پہلے ۳ھ اور غزوہ بنی مصطلق کو بعد میں ۵ھ میں ذکر کیا ہے، جیسا کہ حلبی، (۲) ابن سعد، (۳) ابن حبان، (۴) ابن ہشام، (۵) ابن خلدون، (۶) طبری، (۷) حافظ ذہبی، (۸) اور ابن کثیر (۹) وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

لیکن امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ غزوہ ذات الرقاع بعد میں، غزوہ خیبر کے بعد واقع ہوا ہے اور اس کی دلیل انہوں نے یہ پیش کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس غزوہ میں شریک ہوئے ہیں، (۱۰) ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شرکت تو خود امام بخاری نے کتاب المغازی، باب

(۱) فتح الباری: ۵۷۳/۱، أمانی الأخبار: ۱۲۰/۲

(۲) السيرة الحلبية: ۳۶۶/۲-۳۸۱

(۳) طبقات ابن سعد: ۶۱/۲-۶۴

(۴) کتاب الثقات لابن حبان: ۹۶/۱-۹۸

(۵) السيرة النبوية لابن هشام، غزوة ذات الرقاع: ۲۰۳/۳، وغزوة بني مصطلق: ۲۸۹/۳

(۶) تاریخ ابن خلدون: ۴۲۶/۲-۵۳۲

(۷) تاریخ الطبری: ۸۵/۲-۱۰۹

(۸) تاریخ الإسلام للذهبي: ۱۳۴/۱-۱۵۳

(۹) البداية والنهاية، غزوة ذات الرقاع: ۹۱/۴، وغزوة بني مصطلق: ۱۶۹/۴

(۱۰) چنانچہ امام بخاری، کتاب المغازی، باب غزوة ذات الرقاع کے شروع میں فرماتے ہیں: ”وہی غزوة محارب

غزوة الرقاع کی چوتھی حدیث میں ذکر کی ہے، (۱) اور اسی باب کے آخر میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شرکت بھی تعلیقاً ذکر کی ہے، جسے امام ابوداؤد (۲) امام طحاوی (۳) اور ابن حبان (۴) نے موصولاً ذکر کیا ہے، (۵) اور ساتھ ہی امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ صراحت بھی فرمائی ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فتح خیبر کے بعد اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایام خیبر میں اسلام لائے ہیں، لہذا ان حضرات کی شرکت غزوة ذات الرقاع میں اسی صورت درست ہو سکتی ہے جب کہ غزوة ذات الرقاع کے وقوع کو غزوة خیبر کے بعد مانا جائے۔

علاوہ ازیں جو حضرات ہار کے کھوجانے کے واقعہ کو دو الگ الگ سفر میں بتلاتے ہیں ان کے اس قول کی تائید حدیث باب کے آخر میں حضرت اسید بن خضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس جملے سے بھی ہوتی ہے کہ ”ماہی بأول برکتکم یا آل ابی بکر“ یعنی، اے آل ابی بکر! یہ تمہاری پہلی برکت نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم کا حکم نازل ہونے سے پہلے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قصہ میں مسلمانوں پر کوئی برکت آچکی تھی۔ اور وہ برکت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی براءت تھی، جس سے معلوم ہوا کہ حدیث افک اور نزول تیمم دو الگ الگ سفر میں ہار کے کھوجانے پر مرتب ہوئے۔ (۶)

ابن حبان کا توہم

یہ بات تو ذکر کی جا چکی کہ دونوں مرتبہ ہار کھوجانے کا واقعہ ایک ہی سفر میں پیش آیا، یا دو الگ الگ سفر

خصفة من بني ثعلبة من غطفان، فنزل نخلًا، وهي بعد خيبر؛ لأن أبا موسى جاء بعد خيبر“ اور اس باب کی آخری حدیث میں فرماتے ہیں: ”وقال أبوهريرة: “صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة نجد صلاة الخوف“ وإنما جاء أبوهريرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أيام خيبر“.

(۱) ونصه: ”عن أبي موسى رضي الله تعالى عنه قال: “خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة، ونحن في ستة نفر إلخ. (كتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع، حديث: ۴۱۲۸)

(۲) أبوداود، كتاب الصلاة، باب من قال: يكبرون جميعاً وإن كانوا مستدبري القبلة، رقم: (۱۲۴۲).

(۳) شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف كيف هي؟ رقم: (۱۷۲۹)

(۴) صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب صلاة الخوف، رقم: (۲۸۷۸)

(۵) فتح الباري: ۵۳۵/۷، إرشاد الساري: ۱۷۱/۹

(۶) فتح الباري: ۵۷۳/۱، عمدة القاري: ۸/۴

میں، چنانچہ اس میں دونوں قول ہیں اور ہر قائل کے پاس اپنے قول پر دلیل اور کچھ شواہد ہیں، البتہ امام ابو حاتم ابن حبان بستی رحمہ اللہ نے دونوں واقعے کو الگ الگ سفر میں تو ذکر کیا ہے، لیکن انہیں ایک وہم ہو گیا ہے۔ وہ یہ کہ انہوں نے ہار کے کھوجانے کا واقعہ شعبان ۵ھ اور پھر ۶ھ میں ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ۵ھ میں غزوہ مریسج پیش آیا، جس میں ہار کے کھوجانے پر تیمم کا حکم نازل ہوا۔ اور پھر ۶ھ میں غزوہ بنی مصطلق پیش آیا، جس میں ہار کھوجانے پر واقعہ افک مرتب ہوا۔ (۱)

مگر یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ غزوہ مریسج اور غزوہ بنی مصطلق یہ ایک ہی غزوہ کے دو نام ہیں، (جیسا کہ سابق میں وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے) بنو مصطلق قبیلے کا نام ہے اور ”مریسج“ چشمے کا نام ہے، اس چشمے کے آس پاس ”بنو مصطلق“ آباد تھا۔ اور اس چشمے کے قریب یہ غزوہ پیش آیا، اس کی تصریح تو تقریباً تمام اہل سیر و مغازی نے کی ہے، (۲) بلکہ ابن حبان نے غزوہ بنی مصطلق میں خود بھی ذکر کیا ہے کہ ”مریسج“ بنی مصطلق کے چشمے کا نام ہے، ونصہ: ”حتى لقيهم على ماء من مياههم يقال له: المريسيع من ناحية قديد إلى الساحل“ (۳)

(۱) چنانچہ وہ سنہ ۵ھ ہجری کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”ثم غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم المريسيع في شعبان..... في هذه الغزوة سقط عقد عائشة، فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناس على التماسه، وليسوا على ماء، وليس معهم ماء، فنزلت آية التيمم.....“ إلخ اور آگے ۶ھ ہجری کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”ثم غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة بني المصطلق..... فمشت عائشة لحاجتها، حتى جاوزت الجيش..... فهلك فيها من هلك، وكان الذي كثره عبد الله بن أبي ابن سلول.“ (كتاب الثقات: ۱/۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷)

(۲) چنانچہ ابن سعد اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں: ”إن بنو مصطلق من خزاعة، هم من حلفاء بني مدلج، وكانوا ينزلون على بئر لهم يقال لها: المريسيع.“ (الطبقات لابن سعد: ۲/۶۳)

ابن ہشام لکھتے ہیں: ”حتى لقيهم على ماء لهم، يقال له: المريسيع.“ (السيرة النبوية: ۳/۲۹۰)

انظر كذلك: (تاريخ الإسلام للذهبي: ۱/۱۴۲)

السيرة الحلبية: ۲/۳۷۷، الكامل في التاريخ: ۲/۱۷۳، البداية والنهاية: ۴/۱۶۹، تاريخ الطبري:

۱۰۹/۲، دلائل النبوة للبيهقي: ۴/۴۶، تاريخ ابن خلدون: ۲/۴۳۱

(۳) كتاب الثقات: ۱/۱۰۶

اور اس سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ ابن حبان نے ان دونوں غزوات میں حضرت جویریہ بنت الحارث رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ملنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں شامل ہونا ذکر کیا ہے، (۱) حالانکہ وہ جب ۵ھ میں مل چکی تھیں تو ۶ھ میں ملنے کا کیا سوال تھا؟ وہ تو ملنے کے بعد ہی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج میں داخل ہو گئی تھیں۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ بھاگ گئی تھیں، اس کے بعد دوبارہ ملیں، حقیقت یہ ہے کہ یہ ابن حبان کے اوہام میں سے ہے۔ اور ابن حبان کی اتباع میں یہی وہم و مغالطہ صاحب ”مجمع بحار الأنوار“ علامہ محمد طاہر پٹنی کو بھی ہوا ہے۔ (۲)

مشروعیتِ تیمم کی حکمت

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ ”حجة الله البالغة“ میں مشروعیتِ تیمم کی حکمت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”لما كان من سنة الله في شرائعه: أن يسهل عليهم كل مالا يستطيعونه، وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه حرج إلى بدل، لتطمئن

(۱) چنانچہ وہ سنہ ۵ ہجری کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ: ”ثم غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة المريسيع في شعبان وكان فيمن سبي جویریة بنت الحارث بن أبي ضرار، تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل صداقها أربعين أسيرا من قومها“ اور آگے ۶ ہجری میں ذکر کرتے ہیں کہ: ”ثم غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة بني المصطلق وقعت جویریة بنت الحارث في سهم لثابت بن قيس بن شماس فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم تستعينه في كتابتها قال: ”وهل لك في خير من ذلك؟“ قالت: وما هو يا رسول الله؟ قال: ”أقضي كتابتك وأتزوجك“. قالت: نعم يا رسول الله! قال: ”فعلت“، وخرج الخبر إلى الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج جویریة بنت الحارث“. (كتاب الثقات: ۱/ ۹۸، ۱۰۶)

(۲) چنانچہ وہ سنہ ۵ ہجری کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”وفيها غزاة المريسيع في ثاني شعبان، فاقتتلوا، وقتل عشرة، وأسر الباقون، وكان فيهم جویریة بنت الحارث فأعتقها وتزوجها“ اور اس کے بعد غزوہ بنی مصطلق کے متعلق ۶ ہجری میں لکھتے ہیں: ”ثم غزا في شعبان بني المصطلق فهزموا، فاغتسم أبناءهم ونساءهم وأموالهم، وأصاب جویریة بنت الحارث ثابت بن قيس فتزوجها صلى الله عليه وسلم“. (مجمع بحار الأنوار: ۵/ ۲۶۳، ۲۶۵، دائرة المعارف العثمانية)

نفوسہم، ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما التزموه غاية الالتزام مرة واحدة، ولا يألّفوا تركه، أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلى التيمم. ولما كان ذلك كذلك نزل القضاء في المأى الأعلى بإقامة التيمم مقام الوضوء والغسل، وحصل له وجود تشبيهي أنه طهارة ما من الطهارات، وهذا القضاء أحد الأمور العظام التي تميزت بها الملة المصطفوية من سائر الملل، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ”جعلت تربتها لنا طهوراً، إذا لم نجد الماء.“ (۱)

یعنی احکام شرعیہ میں اللہ رب العزت کی سنت یہ ہے کہ وہ کام جو بندوں کی استطاعت میں نہ ہوں ان میں تخفیف و آسانی کی جائے، (چنانچہ قرآن کریم میں ہے: اللہ تعالیٰ کسی بھی انسان کو اسی کام کا مکلف ٹھہراتے ہیں جو اس کی طاقت و وسعت میں ہو) پھر آسانی کی مختلف صورتوں میں سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ جس چیز کے کرنے میں حرج لازم آئے اسے ساقط کر کے اس کا بدل تجویز کر لیا جائے، اس لئے کہ اگر بغیر بدل کے اسے بالکل ساقط کر دیا جائے تو پھر ایک تو ان کے دل مطمئن نہ ہوں گے۔ اور جس چیز کا وہ غایت درجہ التزام و اہتمام کرتے تھے اسے بالکل ترک کر دینے کی وجہ سے مختلف وساوس ان کے دلوں میں آئیں گے۔ اور دوسرا جس کا وہ التزام کرتے تھے (یعنی وضو و غسل وغیرہ) اس کو ترک کرنے کے عادی نہ ہو جائیں، کہ پھر عام حالات میں بھی ان کی وہ اہمیت باقی نہ رہے، چنانچہ اسی حکمت کے پیش نظر بارگاہ عالی میں وضو و غسل کی جگہ تيمم کا حکم صادر کیا گیا اور اسے (تيمم کو) ایک وجود تشبہی حاصل ہو گئی، کہ یہ بھی منجملہ طہارات میں سے ایک طہارت ہے اور (تيمم کا) یہ فیصلہ و قضاء ان امور عظیمہ میں سے ایک ہے جن کے ذریعہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو دوسری امتوں پر فوقیت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی قرار دے دی گئی“

خلاصہ یہ کہ اگر حالتِ عذر میں بھی وضو و غسل کا حکم برقرار رکھا جاتا تو حرج لازم آتا، (جو احکام شرعیہ میں اللہ تعالیٰ کی سنت مقررہ کے خلاف ہے) اور اگر یہ حکم بالکلیہ ہی (بغیر کسی بدل کے تجویز کیے) ساقط کر دیا جاتا، تو پھر انسان ترکِ طہارت کا عادی ہو جاتا اور عام حالات میں بھی اس طہارت کی وہ اہمیت باقی نہ رہتی، اس لئے شریعت نے حالتِ عذر میں وضو و غسل کی جگہ تیمم کا حکم دیا۔

تیمم میں زمین کی تخصیص کی وجہ

اس کے بعد زمین کے ساتھ تخصیص کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”أقول: إنما خص الأرض؛ لأنها لا تكاد تفقد، فهي أحق ما يرفع به

الحرج، ولأنها طهور في بعض الأشياء، كالخف والسيوف بدلا عن الغسل بالماء.

ولأن فيه تذلا، بمنزلة تعفير الوجه في التراب، وهو يناسب طلب العفو“ (۱)

یعنی زمین کے ساتھ تخصیص کی بظاہر تین وجوہ ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ زمین ہر جگہ موجود ہے، کہیں مفقود و ناپید نہیں ہوتی، تو ایسی چیز ہی حرج دور کرنے کے

واسطے سب سے زیادہ مناسب ہے۔

۲- دوسری یہ کہ بعض دوسری اشیاء کی تطہیر میں اس کو دخل ہے، جیسے چمڑے کے موزے اور تلواریں اگر

ناپاک ہو جائیں اور پانی نہ ہو، تو پانی کی جگہ اسے مٹی سے پاک کیا جاسکتا ہے، جب وہاں اسے مطہر قرار دیا گیا تو

یہاں بھی یہی مناسب ہے۔

۳- تیسری یہ کہ اس میں کسر نفسی اور عاجزی ہے، اس لئے کہ اس میں منہ کو خاک آلود کیا جاتا ہے، جو

عاجزی پر دلالت کرتا ہے، (اور عاجزی اللہ رب العزت کو پسند ہے) اور وہ طلبِ عفو کے زیادہ مناسب ہے، اس

واسطے تیمم کو زمین کے ساتھ خاص کیا گیا۔

تیمم وضو و غسل میں عدم فرق کی وجہ

اس کے بعد تیمم وضو و غسل میں عدم فرق کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وإنما لم يفرق بين بدل الغسل والوضوء، ولم يشترع التمرغ؛ لأن من حق ما لا يعقل معناه بادي الرأي أن يجعل كالمؤثر بالخاصية، دون المقدار، فإنه هو الذي اطمأنت نفوسهم به في هذا الباب، ولأن التمرغ فيه بعض الحرج، فلا يصلح رافعا للحرج بالكلية“۔ (۱)

یعنی بظاہر وضو اور غسل کے تیمم میں فرق کی صورت یہ ہو سکتی تھی کہ جس طرح غسل میں پورے جسم پر پانی بہایا جاتا ہے اسی طرح غسل کے تیمم میں پورے جسم کو خاک آلود کیا جائے، لیکن شریعت نے اس کا حکم نہیں دیا اور دونوں کا تیمم ایک ہی طریقہ پر تجویز کیا، اس لئے کہ سطحی طور پر (ظاہری نظر میں) جو چیز خلاف معقول معلوم ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی خاصیت کو مؤثر قرار دیا جائے نہ کہ مقدار کو، اس لئے کہ یہی چیز دلوں کے اطمینان کا سبب ہے (مثلاً سورہ ”فاتحہ“ میں ہر بیماری حتیٰ کہ زہر سے بھی شفاء ہے، اب اگر ہم سے اس کی وجہ دریافت کی جائے تو ہم کہیں گے کہ یہ سورہ فاتحہ کی خاصیت ہے تو اس سے سائل کا دل مطمئن ہو جائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا نہیں کہ کسی چھوٹی بیماری سے شفاء کیلئے فاتحہ کی تھوڑی مقدار کو شفاء کا سبب بتلایا جائے اور اس سے بڑی بیماری سے شفاء کیلئے زیادہ مقدار کو شفاء کا سبب ٹھہرایا جائے، اس لئے کہ یہ ایک امر غیر معقول ہے، اس میں فاتحہ کی مقدار کو ہرگز دخل نہیں، بلکہ اس کی خاصیت کو دخل ہے جس میں تھوڑی مقدار اور زیادہ مقدار دونوں برابر ہیں) اسی طرح یہاں بھی تیمم اور مٹی کی خاصیت ہے طہارت کا فائدہ دینا، سو اس میں مقدار کے فرق کی کوئی وجہ نہیں، جب اس کی خاصیت ہی تطہیر ہے تو اس میں تھوڑی مقدار اور زیادہ مقدار برابر ہیں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ غسل کے تیمم میں پورے جسم کو خاک آلود کرنے میں خود ایک گونہ حرج ہے، سو وہ بالکلہ حرج کو رفع کرنے کیلئے کیسے مناسب ہو سکتا ہے؟۔

عدم فرق کی ایک اور وجہ

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”اعلام الموقعین“ میں اس کی ایک اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ جب بے وضو آدمی کیلئے تیمم میں سر اور پاؤں کا مسح ساقط ہو گیا، تو جنبی آدمی سے پورے بدن کا مسح کرنا بدرجہ اولیٰ ساقط ہونا چاہیے، اس لئے کہ اس میں مشقت، حرج اور تنگی ہے جو تیمم کی رخصت کے منافی ہے۔ اور ایسی صورت میں جب

جنہی پورے جسم کو خاک آلود کرے تو ایک اشرف المخلوقات (انسان) کی جانوروں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے (کہ وہ بھی اپنے آپ کو مٹی لوٹ کر خاک آلود کرتے ہیں)، لہذا جو کچھ شریعت نے بیان کیا ہے (مجملہ ان کے تیمم وضو غسل میں فرق نہ ہونا ہے) حسن، حکمت اور عدل میں اس سے بہتر کوئی بات نہیں۔ (۱)

تیمم میں چہرے اور ہاتھوں کی تخصیص کی وجہ

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”اعلام الموقعین“ میں اس کی جو وجہ بیان کی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

تیمم کا دو اعضاء کے ساتھ خاص ہونا دو وجوہ سے قیاس و حکمت کے عین موافق ہے:

۱- ایک تو یہ کہ مٹی کا سر پر ڈالنا عام لوگوں کی عادات میں ایک ناپسندیدہ فعل ہے، کہ ایسا تو مصائب و تکالیف کے وقت کیا جاتا ہے (اس لئے تیمم میں سر پر مٹی ملنے کا حکم نہیں دیا گیا) اور پاؤں پر مٹی ملنے کا حکم اس لئے نہیں دیا گیا کہ پاؤں تو اکثر اوقات خود خاک آلود رہتے ہیں، اسلئے اس پر بھی مٹی ملنے کی ضرورت نہیں۔

اور چہرے کو خاک آلود کرنے (اور اس پر مسح کرنے) میں اللہ رب العزت کی تعظیم اور اس کے سامنے عاجزی و انکساری کا اظہار ہے، جو اللہ کے نزدیک محبوب ترین عبادات میں سے ہے اور بندہ کے حق میں بہت زیادہ مفید، یہی وجہ ہے کہ سجدہ کرنے والے کیلئے اپنے چہرے کو مٹی سے نہ بچانا مستحب اور پسندیدہ ٹھہرایا گیا ہے، جیسا کہ بعض صحابہ نے ان لوگوں سے، جنہوں نے سجدہ کے دوران اپنے چہرے کو مٹی سے بچانے کیلئے سامنے کوئی چیز رکھ دی، کہا کہ: ”اپنے چہرے کو خاک آلود ہونے دو“ اور یہ علت چونکہ پاؤں کے مسح میں نہیں پائی جاتی، اس لئے اس کا حکم نہیں دیا گیا۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم کا حکم اعضاء مغسولہ (ہاتھ اور چہرہ) کیلئے ہے اور اعضاء مسوحہ (سر اور پاؤں، کہ سر پر تو ویسے ہی مسح کیا جاتا ہے اور پاؤں پر مسح موزے پہننے کی حالت میں کیا جاتا ہے) سے یہ حکم ساقط ہے، لہذا جب اعضاء مغسولہ میں مسح کے حکم کے ذریعے تخفیف کی گئی، تو اعضاء مسوحہ میں تخفیف ساقط کر دینے ہی سے حاصل ہوگی، (کہ اسے بالکل ساقط کر دیا جائے) اس لئے کہ اگر وہاں بھی مٹی سے مسح کرنے کا حکم دیا جائے تو اس میں تخفیف نہ ہوگی، بلکہ ایک قسم کے مسح سے دوسری قسم کے مسح کی طرف انتقال ہوگا، (یعنی پہلے پانی سے مسح

کا حکم تھا اور اب مٹی سے)، اس وجہ سے سر اور پاؤں کے مسح کا حکم شریعت نے نہیں دیا۔ (۱)
اور حضرت شاہ صاحب اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ:

”وإنما لم يؤمر بمسح الرجل بالتراب؛ لأن الرجل محل الأوساخ،

وإنما يؤمر بما ليس حاصلًا، ليحصل به التنبيه“ (۲)

کہ تیمم میں پیروں پر مسح کرنے کا حکم اسلئے نہیں دیا گیا کہ پاؤں تو خود میل کچیل (گردوغبار) کی جگہ ہے (کہ وہاں تو عموماً گردوغبار رہتی ہے) اور حکم تو ایسی چیز کا دیا جاتا ہے جو پہلے سے حاصل نہ ہو، تاکہ اس کے کرنے سے تنبیہ حاصل ہو جائے، چونکہ یہ معنی پاؤں پر مسح کرنے سے حاصل نہیں ہوتا، اس لئے پاؤں پر مسح کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔

تیمم کا حکم موافق قیاس ہے

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے تیمم کے مخالف قیاس ہونے پر ایک اشکال اور اس کا جواب دیتے ہوئے

فرمایا کہ:

یہ کہا جاسکتا ہے کہ تیمم کا حکم خلاف قیاس ہے، اس لئے کہ مٹی تو میلا کر نیوالی چیز ہے، نہ تو میل کچیل دور کرتی ہے اور نہ ہی جسم کو پاک کرتی ہے، جیسا کہ کپڑوں کو پاک نہیں کرتی، تو اس سے طہارت کا حکم کیسے دیا گیا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار چیز کو پانی اور مٹی سے پیدا کیا، یہی دونوں چیزیں ہماری (انسانوں کی) بھی اصل ہیں، تو جب اللہ تعالیٰ نے انہی دونوں چیزوں کو ہماری (ظاہری) نشوونما اور ہماری غذا کا سبب ٹھہرایا تو ہماری (باطنی نشوونما و تقویت) طہارت و عبادت کیلئے بھی انہیں ہی وضع فرمایا۔ الغرض مٹی تمام لوگوں کی پیدائش کیلئے اصل ہے اور پانی میں ہر چیز کی زندگی ہے، تو گویا اس عالم میں جو کچھ اللہ رب العزت نے بنایا ہے ان کی اصل یہی دونوں چیزیں ہیں۔ اور اصالتہ گندگی اور میل کچیل دور کرنے کیلئے عموماً پانی استعمال کیا جاتا ہے، اب حالت عذر و مرض وغیرہ میں یہی مناسب ہے کہ پانی کی جگہ (جو تمام جاندار اشیاء کیلئے ایک اصل ہے) مٹی استعمال کی جائے (جو پانی کے ساتھ تمام جاندار اشیاء کی دوسری اصل ہے)، اگرچہ وہ ظاہراً تلویش کا

(۱) اعلام الموقعین: ۱۸/۲، دار الجیل.

(۲) حجة الله البالغة، باب التيمم: ۵۰۲/۱، زمزم پبلشرز

سبب ہو، اس لئے کہ جب ہماری ظاہری نشوونما، تقویت و غذا کا سبب یہی دو چیزیں ہیں تو باطنی و روحانی پاکی وغیرہ کیلئے بھی یہی دونوں مناسب ہیں۔ (۱)

کتاب التیمم کی ماقبل سے مناسبت

کتاب التیمم کی ماقبل سے مناسبت یہ ہے کہ ماقبل (کتاب الوضوء، کتاب الغسل اور کتاب الحیض) میں پانی سے طہارت حاصل کرنے کے احکام ذکر کیے گئے ہیں اور یہاں (کتاب التیمم میں) مٹی سے طہارت حاصل کرنے کے احکام ذکر ہوں گے اور مٹی (طہارت کے باب میں) پانی کا نائب ہے، لہذا اصل کو ذکر کرنے کے بعد اس کے نائب و خلف کا ذکر ہوا۔ (۲)

قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى : «فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»
المائدة : ۶/.

اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ: ”پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو اس زمین پر سے“

”کتاب التیمم و قول اللہ تعالیٰ“ کا محل اعراب

”کتاب التیمم“ موضع رفع میں خبر ہے مبتدا مخذوف کے لئے۔ تقدیر یوں ہوگی: ”هذا کتاب التیمم“ اور اضافت یہاں ”فی“ کے معنی میں ہے، فالمعنی: ”هذا کتاب فی بیان احکام التیمم“ یہ کتاب تیمم کے احکام کے بیان کے بارے میں ہے۔ (۳)

”قول اللہ تعالیٰ“ اسی طرح بعض نسخوں میں بغیر واو کے ہے، جب کہ ”اصیلی“ اور ”ابن عساکر“ کی روایت میں ”وقول اللہ تعالیٰ“ واو عاطفہ کی زیادتی کے ساتھ ہے، پہلی صورت میں ”قول اللہ تعالیٰ“ مبتدا اور ”فلم تجدوا“ إلخ اس کی خبر ہوگی، والمعنی: ”قول اللہ فی شان التیمم هذه الآية“ تیمم کے بارے میں اللہ کا فرمان یہ آیت ہے۔

(۱) اعلام الموقعین: ۱۷/۲، ۱۸، دار الجیل.

(۲) عمدة القاري: ۳/۴

(۳) ويجوز نصب الكتاب بعامل مقدر، تقديره: خذ أهلك كتاب التيمم: (عمدة القاري: ۲/۴)

دوسری صورت میں ”قول اللہ تعالیٰ“ کا عطف ”کتاب التیمم“ پر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی: ”هذا کتاب فی بیان احکام التیمم وفی بیان قوله تعالیٰ الخ“ یہ کتاب تیمم کے احکام اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بیان میں ہے۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے کہ اصل مسئلہ کو قرآن پاک سے ثابت کرتے ہیں، یہاں بھی یہی کیا ہے، لیکن نقلِ آیت کے سلسلے میں یہاں دو نسخے ہیں، اصل کے نسخہ میں ”فلم تجدوا ماء فتیمموا“ الآیہ ہے اور ابوذر کے نسخے میں ”فلم تجدوا ماء فتیمموا صعبا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم“ تک ہے ”منہ“ کی زیادتی نہیں، جب کہ یرمہ اور شہوی کے نسخہ میں ”منہ“ بھی ہے۔ (۲)

ہمارے ہندی نسخوں میں یہ بڑی مشکل ہے کہ آیت کے سلسلے میں دونوں نسخے جمع کر دیتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی کیا ہے، اس لئے ”فلم تجدوا ماء فتیمموا“ کے بعد ”الآیہ“ ہے اور اس کے بعد ”صعبا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منہ“ ہے۔ واللہ اعلم۔

ترجمۃ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کی مراد مذکورہ آیت کے ذکر کرنے سے کیا ہے؟ تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے آیتِ تیمم کی تعیین مراد ہے، یعنی حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قول میں ”فنزلت آیۃ التیمم“ مذکور ہے اور آیت کی کوئی تعیین وارد نہیں (کہ آیتِ نساء مراد ہے یا آیتِ مائدہ، کہ تیمم کا ذکر تو دونوں جگہ ہے)، امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ آیت (آیتِ مائدہ) ذکر کر کے بتلادیا کہ آیتِ تیمم سے مراد آیتِ مائدہ ہے۔ (۳)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حافظ صاحب کی رائے پر ایک اشکال تو

(۱) انظر: فتح الباري: ۵۶۰/۱، عمدة القاري: ۲/۴، شرح الكرماني: ۲۰۹/۳، إرشاد الساري: ۵۷۴/۱،

تحفة الباري: ۲۶۵/۱

(۲) إرشاد الساري: ۵۷۴/۱، ۵۷۵، اس ”منہ“ کی زیادتی سے یہ تعیین ہو جاتی ہے کہ یہاں سورہ ”مائدہ“ کی آیت مراد ہے، نہ کہ سورہ ”نساء“ کی، اس لیے کہ ”منہ“ کی زیادتی ”مائدہ“ میں ہے نہ کہ ”نساء“ میں، یہ بحث آگے تفصیل سے آرہی ہے۔

(۲) فتح الباري: ۵۶۹/۱

یہ ہوگا کہ باب کی دوسری حدیث کی مناسبت باب سے نہیں رہے گی (کہ اس میں تو آیت تیمم وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں) اور دوسرا اشکال یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب التفسیر“ میں اسی حدیث کو آیت نساء کے تحت بھی ذکر کیا ہے، پھر یہ بات کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی مراد آیت ماندہ کی تعین ہے، مشکل ہے۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث الباب سے ”صعید الطیب“ کی تفسیر کرنا مقصود ہے جو آیت میں ہے، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوگا کہ اس کیلئے تو آگے مستقل باب ”باب الصعید الطیب“ کے نام سے آ رہا ہے۔

پھر شیخ الحدیث صاحب نے اپنی رائے ذکر کی کہ ان سب سے بہتر بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد مبداء حکم کو بیان کرنا ہے، جیسا کہ ان کی عادت ہے کہ ہر کتاب کی ابتداء میں مبداء حکم کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی ابتداء تیمم کی طرف اشارہ فرمایا کہ تیمم کی ابتداء اس وقت ہوئی جب یہ آیت نازل ہوئی۔ (۱)

۳۲۷ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ : أَخْبَرَنَا مَالِكٌ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ : خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ ، أَوْ بِذَاتِ الْجَنِّشِ ، انْقَطَعَ عِقْدٌ لِي ، فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّمَاسِيهِ ، وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ ، وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ ، فَأَتَى النَّاسُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصَّدِّيقِ ، فَقَالُوا : أَلَا تَرَى مَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ ؟ أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسِ ، وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ ، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاضْمَعَ رَأْسَهُ عَلَى فَخِذِي قَدْ نَامَ ، فَقَالَ : حَبَسَتْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ ، وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ ، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ : فَعَاتَبَنِي أَبُو بَكْرٍ ، وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ ، وَجَعَلَ يَطْمَعُنِي بِيَدِهِ فِي خَاصِرَتِي ، فَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحَرُّكِ إِلَّا مَكَانُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى فَخِذِي ، فَاقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَصْبَحَ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيْمُمِ فَتَيَمَّمُوا ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ الْحَضِرِ : مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا آلَ أَبِي بَكْرٍ ، قَالَتْ : فَبَعَثْنَا الْبَعِيرَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ ، فَأَصَبْنَا الْعِقْدَ نَحْتَهُ .

[۳۲۹ ، ۳۶۶ ، ۳۵۶۲ ، ۴۳۰۷ ، ۴۳۳۱ ، ۴۳۳۲ ، ۴۸۶۹ ، ۴۹۵۲ ، ۵۵۴۳ ،

[۶۴۵۳ ، ۶۴۵۲

(۱) الأبواب والتراجم، ص: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۱۴، ۳۱۵

(۲) الحديث أطرافه في هذا الكتاب (التيمم)، باب: إذا لم يجد ماء ولا تراباً، رقم: (۳۳۶)، وفي كتاب

تراجم رجال

حدثنا عبد الله بن يوسف

یہ عبد اللہ بن یوسف تنیس دمشقی ہیں، ان کا تذکرہ بدء الوحی کی دوسری حدیث کے تحت آچکا ہے۔ (۱)

أخبرنا مالك

یہ امام دارالبحرہ، ابو عبد اللہ مالک بن انس بن مالک ابن ابی عامر الاسلمی المدنی ہیں، ان کا تذکرہ بھی

بدء الوحی کی دوسری حدیث کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

عن عبد الرحمن بن القاسم

یہ عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، ان کے احوال کتاب الغسل،

= فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخذاً خليلاً، رقم: (۳۶۷۲)، وباب فضل عائشة، رقم: (۳۷۷۳)، وفي كتاب التفسير، باب ﴿وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ رقم: (۴۵۸۳)، وباب ﴿فلم تجدوا ماءً فيتموا صعيداً طيباً﴾، رقم: (۴۶۰۷، ۴۶۰۸)، وفي كتاب النكاح، باب استعارة الثياب للعروس وغيرها، رقم: (۵۱۶۴)، وباب قول الرجل لصاحبه: هل أعرستم الليلة؟ وطعن الرجل ابنته في الخاصرة عند العتاب، رقم: (۵۲۵۰)، وفي كتاب اللباس، باب استعارة القلائد، رقم: (۵۸۸۲)، وفي كتاب الحدود، باب من أدب أهله أو غيره دون السلطان، رقم: (۶۸۴۴، ۶۸۴۵).

وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۶).

والنسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب بدء التيمم، رقم: (۳۱۱)، وباب فيمن لم يجد الماء ولا الصعيد، رقم: (۳۲۴).

وأبو داود في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱۷).

وابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة وسننها، أبواب التيمم، باب ما جاء في السبب، رقم:

(۵۶۸).

(۱) دیکھیے: کشف الباری: ۲۸۹/۱، ۲۹۰

(۲) دیکھیے: کشف الباری: ۲۹۰/۱

باب ”هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها إذا لم يكن على يده قدر غير الجنابة“ کی تیسری حدیث کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

عن أبيه

یہ قاسم بن محمد بن ابی بکر، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پوتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بھتیجے ہیں، ان کے احوال کتاب الغسل، باب ”من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

عن عائشة

یہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں، ان کا تذکرہ بھی بدء الوجی کی دوسری حدیث کے تحت آچکا ہے۔ (۱)

شرح حدیث

قالت: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم ایک سفر (غزوہ بنی مصطلق) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے۔

حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے ”التمهيد“ میں ضعف کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ یہ غزوہ بنی مصطلق کا سفر تھا (۲) اور یہی بات انہوں نے ”الاستذكار“ میں جزم کے ساتھ ذکر کی ہے۔ (۳) ابن سعد (۴) اور ابن حبان (۵) نے بھی ان سے پہلے یہی ذکر کیا ہے، اسی غزوہ (بنی مصطلق) میں ہار کھوجانے پر اٹک کا واقعہ بھی

(۱) دیکھیے: كشف الباري: ۱/۲۹۱، ۲۹۲

(۲) التمهيد، كتاب الطهارة، باب ماجاء في التيمم: ۱/۴۶۵، ونصه فيه: ”والسفر المذكور في هذا الحديث يقال إنه كان غزاة بني المصطلق. والله أعلم“.

(۳) الاستذكار، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱/۳۴۶، ونصه في ذلك: ”والسفر المذكور فيه كان في غزوة المريسيع إلى بني المصطلق بن خزاعة في سنة ست من الهجرة“.

(۴) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۲/۶۵

(۵) كتاب الثقات لابن حبان: ۱/۹۸، انظر كذلك: فتح الباري: ۱/۵۶۰، عمدة القاري: ۴/۵، فتح الباري

پیش آیا، اب اگر اسی غزوہ میں ہار کھوجانے کے قصے پر آیت تیسم نازل ہوئی تو یہ ماننا پڑے گا کہ اسی ایک غزوہ میں دو مرتبہ ہار کھویا، لیکن میں بتا چکا کہ یہ اگرچہ ممکن ہے مگر مستبعد ہے۔ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ (۱)

حدیث کے اس ٹکڑے سے معلوم ہوا کہ غزوات وغیرہ کے سفر میں عورتوں کو ساتھ لے جانا جائز ہے، جب کہ کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ (۲) اگر کسی شخص کی متعدد بیویاں ہوں تو اس کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی کو بھی شریک سفر کرے، البتہ ان کے مابین قرعہ ڈالنا احناف کے ہاں مستحب ہے، پس جس کا قرعہ نکل آئے اسے ساتھ لے جائے، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ، امام احمد اور ایک قول میں امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قرعہ ڈالنا واجب ہے۔ (۳)

حتى إذا كنا بالبيداء، أو بذات الجيش،
جب ہم مقام بیداء یا ذات الجیش پہنچے۔

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”والبيداء وذات الجيش موضعان بين المدينة وخيبر“ (۴)

لابن رجب: ۳۰۸/۱، إرشاد الساري: ۵۷۵/۱، شرح الزرقاني: ۱۰۸/۱، فتح الملهم: ۱۱۷/۳، أوجز المسالك: ۵۵۳/۱

(۱) پیچھے ”کیا دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے؟“ کے عنوان کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) عمدة القاري: ۱۰/۴، شرح ابن بطلال: ۴۶۱/۱، تحفة الباري: ۲۲۶/۱، شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ۲۸۰/۴، التمهيد: ۴۶۴/۱۔

(۳) ردالمحتار مع الدر المختار، كتاب النكاح، باب القسم: ۴۳۵/۲، فتح القدير والعناية: ۳۰۲/۳، ۳۰۳، الهداية: ۱۱۷/۳، ۱۱۸، مكتبة البشري، البحر الرائق: ۳۸۳/۳، دار الكتب العلمية، بدائع الصنائع، كتاب النكاح، فصل في وجوب العدل بين النساء: ۶۱۱/۳، دار الكتب العلمية، البناية: ۲۵۳/۵، المبسوط: ۲۰۶/۵، تبين الحقائق: ۶۲۸/۲، إعلال السنن: ۱۱۸/۱۱، النهر الفائق: ۲۹۶/۲، ۲۹۵/۲

كتاب الأم للإمام الشافعي، كتاب النفقات، قسم النساء إذا حضر السفر: ۱۱۶/۵، دار المعرفة حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ۲۰۹/۳، المغني: ۲۳۸/۷، الموسوعة الفقهية: ۱۴۰/۳۳،

عمدة القاري: ۱۰/۴

(۴) شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: ۲۸۱/۴

بیداء اور ذات الجیش مدینہ اور خیبر کے درمیان دو جگہوں کے نام ہیں، لیکن علامہ زرقانی نے ابو عبید بکری کے حوالے سے اور حافظ ابن حجر نے ابو عبید اور ابن التین کے حوالے سے امام نووی رحمہ اللہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ:

”بیداء ذوالحلیفہ کے پاس، مکے کے راستے سے مدینہ کے قریب ہے اور ذات الجیش ذوالحلیفہ کے پیچھے واقع ہے۔ (۱) اور یہی بات درست ہے۔ کما مر مفصلاً۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے ”أوجز المسالك“ میں امام نووی رحمہ اللہ کے قول کی یہ توجیہ کی ہے کہ ممکن ہے کہ ان کے نزدیک یہ قصہ غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا ہو، (۳) جو خیبر کی طرف ہے، اس لئے انہوں نے کہا کہ یہ دونوں مقام مدینہ اور خیبر کے درمیان ہیں۔ (۴) یہاں ”بالبیداء أو بذات الجیش“ شک کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، یہ شک حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہے۔ (۵) کتاب التفسیر، سورۃ المائدہ میں عمرو بن الحارث کی روایت میں بغیر شک کے صرف ”بیداء“ کا ذکر ہے، (۶) ابوداؤد اور نسائی میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ”أولات الجیش“ بغیر شک کے ہے (۷) حافظ ابن عبد البر رحمہ اللہ

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۱، شرح الزرقانی: ۱/۱۰۹، تحفة الباری: ۱/۲۶۶، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۰، إرشاد الساری: ۱/۵۷۵، عمدة القاری: ۴/۵۰، فیض الباری: ۱/۵۱۳، فتح الملہم: ۳/۱۱۸، أوجز المسالك: ۱/۵۵۴، ۵۵۵

(۲) سابق میں عنوان ”کیا دونوں واقعے ایک ہی سفر میں پیش آئے؟“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

(۳) جیسا کہ ہم سابق میں قائلین تعدد سفر کے دلائل میں محمد بن حبیب اخباری کے حوالے سے ذکر کر چکے کہ ایک مرتبہ ہار کے کھوجانے کا واقعہ غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا اور دوسری مرتبہ غزوہ بنی مطلق میں۔

(۴) أوجز المسالك: ۱/۵۵۵

(۵) شرح الزرقانی: ۱/۱۰۹، أوجز المسالك: ۱/۵۵۵، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۰، تحفة الباری: ۱/۱۶۶، عمدة القاری: ۴/۵۰، إرشاد الساری: ۱/۵۷۵، فتح الملہم: ۳/۱۱۸، وقیل: الشک من أحد الرواة عن عائشة، کما فی ”إرشاد الساری“ و ”أوجز المسالك“ و ”فتح الملہم“۔

(۶) ونصہ: ”سقطت قلادة لي بالبيداء“، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿فلم تجلوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾، رقم: (۴۶۰۸)

(۷) ونصہ: ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرس بالأولات الجیش ومعه عائشة“، أبوداؤد، كتاب

نے اپنی سند کے ساتھ ”ہشام بن عروہ، عن أبيه، عن عائشة“ کے طریق سے نقل کیا ہے، اس میں ہے: ”وكان ذلك المكان يقال له الصلصل“۔ اور ایک دوسری سند کے ساتھ ”سفيان بن عيينة، عن هشام بن عروہ، عن أبيه، عن عائشة“ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ”أنها سقطت فقلادتها ليلة الأبواء“ جس میں موضع ”أبواء“ کا ذکر ہے۔ اور پھر فرمایا کہ تالین روایت کے اس اختلاف سے حدیث کے مضمون پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے کہ مقصود آیت تیمم کے نزول کے سبب کا ذکر ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (۱)

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ تمام منازل اور آبادیوں کے نام ہیں جہاں پانی وغیرہ ہوتا ہے، تو پھر یہ کیسے کہا گیا کہ ”وليسوا على ماء“ وہاں پانی نہ تھا؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عین ان مقامات کا ذکر نہیں جہاں انہوں نے پڑاؤ ڈالا تھا، بلکہ انہوں نے ان مقامات کے قریب کہیں راستے میں وقتی طور پر پڑاؤ ڈالا تھا۔ اور چونکہ پڑاؤ ڈالنے کی جگہ ان مقامات سے قریب تھی (اور اتنی قریب بھی نہ تھی کہ وہ وہاں سے وضو کے لیے پانی حاصل کرنے پر قدرت رکھتے)، اس لئے کسی نے ایک مقام کا ذکر کیا، کسی نے دوسرے کا اور کسی نے دو مقامات کا شک کے ساتھ ذکر کیا۔ (۲) واللہ اعلم۔

انقطع عقد لي

تو میرا رٹوٹ کر گیا۔

عقد: عین کے سرہ اور قاف کے سکون کے ساتھ ہے، اہل لغت نے اس کا معنی کیا ہے: ”الخيطة ينظم فيه الخرز“ (۳) وہ دھاگہ جس میں مہرہ، نگینہ وغیرہ پرویا جائے، اسے ”قلادة“ (ہار) بھی کہتے ہیں۔

الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۲۰)، والنسائي، رقم: (۳۱۵)

(۱) التمهيد، كتاب الطهارة، باب ما في التيمم: ۱/۴۶۵، ۴۶۶

(۲) الكنز المتواري: ۳/۳۱۴

(۳) لسان العرب: ۹/۳۰۹، معجم الصحاح، ص: ۷۲۴، القاموس المحيط، ص: ۲۷۲، المعجم الوسيط،

ص: ۶۱۴، وقال الحافظ في بيان معناه: ”بكسر المهملة، كل ما يعقد ويعلق في العنق، ويسمى قلادة“ (فتح

الباري: ۱/۱۶۱)

كذا في: شرح الكرماني: ۳/۲۱۰، وشرح النووي: ۴/۲۸۱، وشرح الزرقاني: ۱/۱۰۹

”انقطع“ سے مراد صرف یہ نہیں کہ وہ ہار کھل گیا، بلکہ یہ معنی ہے کہ وہ ہار گم ہو گیا، جیسا کہ اگلے باب میں ہے ”فہلکت“ (۱) وہ ہار ہلاک ہو گیا، گم ہو گیا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہار کی تلاش میں رک جانا صرف ہار کھل کر گرنے کی وجہ سے نہ تھا، لہذا معنی یہ ہوگا کہ وہ ہار کھل کر گر گیا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس کا علم نہ ہوسکا، بعد میں جب ہار یاد آیا تو اب وہ جگہ یاد نہ آسکی جہاں ہار گرا تھا، اس لئے قافلہ اس کی تلاش میں رک گیا۔ (۲)

ابوداؤد میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ”فانقطع عقد لها من جزع ظفار“ (۳) وہ ہار شہر ”ظفار“ کے پتھر سے بنا ہوا تھا۔

”جزع“ جیم کے فتح اور زاء کے سکون کے ساتھ ”جزعة“ کی جمع ہے۔ یعنی مہرے، قیمتی پتھر کو کہتے ہیں، جس میں سفیدی اور سیاہی ہوتی ہے، اس سے آنکھوں کو (خوبصورتی میں) تشبیہ دی جاتی ہے (۴)

”ظفار“ ظاء کے فتح کے ساتھ ”قطاع“ کے وزن پر مبنی علی الکسر ہے، یمن کا ایک شہر جو قبیلہ ”حِمْيَر“ کا مسکن تھا۔ بعض روایت میں یہ لفظ ”أظفار“ بھی مروی ہے، مگر صحیح ظفار ہے۔ (۵) اس کی تفصیل ”کتاب الحیض، باب الطیب للمرأة عند غسلها من المحیض“ کے تحت گزر چکی۔

ابن بطلال نے لکھا ہے کہ اس ہار کی قیمت بارہ درہم تھی۔ (۶)

لسی: یہاں ہار کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی طرف کی ہے، اگلے باب میں آ رہا

(۱) باب: إذا لم يجد ماء ولا تراباً، رقم: (۳۳۶)

(۲) المنتقى: ۴۲۳/۱

(۳) أبوداود، کتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۲۰)، كذا في مسلم، كتاب التوبة، باب حديث الإفك،

رقم: (۷۰۲۰)، والنسائي، باب التيمم في السفر، رقم: (۳۱۵)

(۴) لسان العرب: ۲/۲۷۵، معجم الصحاح، ص: ۱۷۱، النهاية لابن الأثير: ۱/۲۶۳، القاموس المحيط،

ص: ۶۳۸

(۵) النهاية: ۲/۱۴۱، بذل المجهود: ۲/۴۶۶

(۶) شرح ابن بطلال: ۱/۴۶۱، كذا في فتح الباري: ۱/۵۶۱، الكوثر الجاري: ۲/۷، إرشاد الساري:

۱/۵۷۵، عمدة القاري: ۴/۱۱، تحفة الباري: ۱/۲۶۶، فتح الملهم: ۳/۱۱۸، أوجز المسالك: ۱/۵۵۵

ہے: ”أنها استعارت من أسماء قلادة“ (۱) کہ انہوں نے اپنی بہن حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے یہ ہار عاریۃ لیا تھا۔ اور حقیقت میں ایسا ہی تھا، اس لئے اگلے باب کی روایت میں اس کی تصریح آگئی۔ اور یہاں اپنی طرف نسبت اپنے تصرف واستعمال میں ہونے کی وجہ سے کی، لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ (۲)

حدیث کے اس ٹکڑے سے چند فوائد مستفاد ہوئے، منجملہ ان کے ایک یہ کہ کسی سے کوئی چیز (اسی طرح زیور) عاریۃ لینا جائز ہے۔ اور عاریت والی چیز کو مالک کی اجازت سے (اسی طرح زیور کو اپنے ساتھ) سفر میں لے جانا جائز ہے۔ اور یہ کہ عورتوں کا زیور استعمال کرنا، اسی طرح اپنے شوہر کیلئے زیب و زینت کے طور پر ہار پہننا جائز ہے۔ (۳)

فأقام رسول الله صلى الله عليه وسلم على التماسه، وأقام الناس معه
تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس (ہار) کی تلاش میں ٹھہر گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حضرات
صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی ٹھہر گئے۔

مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ٹھہرے رہے تاکہ اندھیرا ختم ہو جائے اور ہار تلاش کرنا آسان ہو جائے، یا یہ مطلب ہے کہ جس کو ہار کے تلاش کرنے کیلئے بھیجا گیا تھا اس کے انتظار میں ٹھہر گئے۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ امام کو مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کا اہتمام کرنا چاہیے، اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہار کی تلاش میں رک گئے۔ اور یہ کہ مال کو ضائع ہونے سے بچانا چاہیے، اگر گم ہو جائے تو اسے تلاش کیا جائے، اگرچہ اس کی قیمت کم ہو، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے کہ اس ہار کی قیمت صرف بارہ درہم تھی (۵)

(۱) باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً، رقم: (۳۳۶)

(۲) الكوثر الجاري: ۶/۲، إرشاد الساري: ۵۷۵/۱، ۵۷۶، شرح النووي: ۲۸۱/۴، فتح الملهم: ۱۱۸/۳،

شرح الزرقاني: ۱۰۹/۱، أوجز المسالك: ۵۵۵/۱، فتح الباري: ۵۶۴/۱، عمدة القاري: ۹/۴

(۳) عمدة القاري: ۱۱/۴، شرح النووي: ۲۸۱/۴، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، الكوثر الجاري: ۷/۲، أوجز

المسالك: ۵۵۶، ۵۵۵/۱، فتح الملهم: ۱۱۸/۳، فتح الباري: ۵۶۵/۱.

(۴) المنتقى: ۴۲۳/۱، أوجز المسالك: ۵۵۶/۱

(۵) فتح الباري: ۵۶۱/۱، عمدة القاري: ۱۱، ۱۰/۴، شرح الكرماني: ۲۱۱/۳، شرح ابن بطلال: ۴۶۱/۱،

تحفة الباري: ۲۶۶/۱، الكوثر الجاري: ۷/۲، شرح النووي: ۲۸۱/۴، فتح الملهم: ۱۱۸/۳.

وجہ اس کی ظاہر ہے کہ مال اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے اور نعمت کی قدر دانی یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اسے ضائع ہونے سے بچایا جائے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اموال کی حفاظت کی غرض سے کسی جگہ اس قدر ٹھہرنا، جس کی وجہ سے نماز کے وقت میں پانی نہ ملنے کا خطرہ ہو اور تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کی ضرورت پڑ جائے، جائز ہے۔ (۱)

ولیسوا علی ماء

اور قریب میں کہیں پانی نہیں تھا۔

اکثر نسخوں میں اس جملے کے بعد ہے: ”ولیس معہم ماء“ جیسا کہ آگے بھی آرہا ہے، (۲) ابو ذر کی روایت میں یہ جملہ نہیں (۳)۔

بعض حضرات نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ایسی جگہ قیام کرنا جہاں پانی نہ ہو اور سفر کیلئے ایسا راستہ اختیار کرنا جس میں پانی نہ ہو، جائز ہے (۴) لیکن یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی، اس لئے کہ مدینہ ان کی جائے قیام سے قریب تھا اور وہ مدینہ داخل ہونے والے تھے۔ (۵)

پھر اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پانی نہ ہونے کا علم نہ ہو۔ اور یہ بھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ ہو، کہ اگر پانی کی ضرورت پڑی تو اللہ تعالیٰ بارش کے ذریعے یا ہاتھوں سے پانی جاری کر کے ضرورت پوری فرمادیں گے، لہذا اس سے مذکورہ بات پر استدلال محل تامل ہے۔ (۶)

(۱) المنتقى: ۴۲۳/۱، عمدة القاري: ۱۱/۴

(۲) مؤطا، مسلم اور نسائی کی روایت میں بھی یہ جملہ موجود ہے، انظر: المؤطا، باب في التيمم، رقم: (۱۱۸)، مسلم، رقم: (۸۱۶)، نسائی، رقم: (۳۱۱)

(۳) فتح الباري: ۱/۵۶۱، دار السلام، الرياض، إرشاد الساري: ۱/۵۷۶، دار الكتب العلمية، عمدة القاري: ۶/۴، دار الكتب العلمية.

(۴) المنتقى: ۴۲۳/۱، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، شرح النووي: ۴/۲۸۱

(۵) جیسا کہ کتاب التفسیر میں عمرو بن الحارث کی روایت میں ہے: ”ونحن داخلون المدينة“ اور ہم مدینہ داخل ہو رہے تھے، سورة المائدة، باب قوله: ﴿فَلَمَّ تَجَلَّوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ رقم: (۴۶۰۸)

(۶) فتح الباري: ۱/۵۶۱، عمدة القاري: ۹/۴، شرح الزرقاني: ۱/۱۰۹

فأتى الناس إلى أبي بكر الصديق

تو لوگ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس (شکایت لے کر) آئے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی عورت کی شکایت اس کے خاوند کی موجودگی میں بھی اس کے باپ سے کی

جاسکتی ہے۔ (۱)

بظاہر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس اس لئے گئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آرام

فرما رہے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانا آرام میں خلل کا باعث بن سکتا تھا۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ایک وجہ یہ لکھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس شکایت لے جانا طبیعت میں

گرائی کا سبب بن سکتا تھا، اس لئے وہ لوگ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے۔ (۳)

فقالوا: ألا ترى ما صنعت عائشة؟ أقامت برسول الله صلى الله عليه وسلم

والناس، وليسوا على ماء وليس معهم ماء“

اور کہنے لگے: تم نہیں دیکھتے جو عائشہ نے کیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام لوگوں کو ٹھہرا رکھا ہے

اور پانی بھی (قریب میں) نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھ پانی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کسی فعل کی نسبت اس شخص کی طرف کرنا جائز ہے جو اس فعل کا سبب ہو، اگرچہ وہ

خود اس کا مرتکب نہ ہو، جیسا کہ انہوں نے کہا: ”ما صنعت عائشة؟ أقامت إلخ (۴)

فجاء أبو بكر ورسول الله صلى الله عليه وسلم واضع رأسه على فخذي قد نام

تو (میرے والد) ابو بکر تشریف لائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک میری ران پر رکھے آرام

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۱، عمدة القاری: ۹/۴، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۱، شرح ابن بطلال: ۱/۴۶۱، فتح

الملهم: ۳/۱۱۸، أوجز المسالك: ۱/۵۵۷

(۲) عمدة القاری: ۹/۴، فتح الباری: ۱/۵۶۲، فتح الملهم: ۳/۱۱۸

(۳) عمدة القاری: ۹/۴

(۴) فتح الباری: ۱/۵۶۲، عمدة القاری: ۹/۴، تحفة الباری: ۱/۲۶۶، شرح ابن بطلال: ۱/۴۶۱، ۴۶۲،

فتح الملهم: ۳/۱۱۸، إرشاد الساری: ۱/۵۷۶، أوجز المسالك: ۱/۵۵۷

فرما رہے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ باپ خاوند کی موجودگی میں اپنی بیٹی کے پاس جاسکتا ہے، بشرطیکہ خاوند کی رضامندی ہو اور خلوت و مباشرت کا وقت نہ ہو۔ (۱) اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اپنی بیوی کی ران پر سر رکھنا جائز ہے۔ (۲)

فقال: حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس

تو انہوں نے فرمایا کہ تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام لوگوں کو روک لیا۔

کتاب التفسیر میں عمرو بن الحارث کی روایت میں ہے: ”حبست الناس في قلادة“ (۳) تم نے ایک ہار کی وجہ سے لوگوں کو روک رکھا۔

وليسوا على ماء، وليس معهم ماء

اور پانی بھی (قریب میں) نہیں اور نہ ہی ان کے ساتھ پانی ہے۔

ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ پانی کے نہ ہونے کی وجہ سے اس قدر فکر مند ہونا اور اس بات کو اتنی اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وضو اس آیت کے نزول سے پہلے ہی ان پر فرض تھا اور وہ آیت تیمم کے نزول سے پہلے وضو ہی کے ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے۔

مطلب یہ ہے کہ یہاں جس آیت تیمم کا ذکر ہے اس کے شروع میں وضو کا ذکر ہے، پھر غسل جنابت کا، پھر تیمم کا، لیکن اس آیت کے نزول سے قبل ہی حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا فقدانِ ماء کی وجہ سے فکر مند ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ وضو اس آیت کے نزول سے قبل ہی ان پر فرض تھا اور یہ کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس سے قبل کبھی بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ غسل

(۱) فتح الباری: ۵۶۲/۱، عمدة القاری: ۹/۴، الکواثر الجاری: ۷/۲، شرح الکرمانی: ۲۱۱/۳، شرح ابن

بطلان: ۴۶۱/۱، تحفة الباری: ۲۶۶/۱، أوجز المسالك: ۵۵۷/۱

(۲) عمدة القاری: ۱۱/۴

(۳) کتاب التفسیر، سورة المائدة، باب قوله: ﴿فلم تجلوا ماء فتيمموا صعيدا﴾ رقم: (۴۶۰۸)، کذا فی فتح

الباری: ۵۶۲/۱، عمدة القاری: ۷/۴

جنابت بھی وضو کے بعد فرض ہوا۔

رہی یہ بات کہ جب وضو پہلے ہی سے فرض تھا تو اس آیت کی ابتداء میں وضو کا ذکر کیوں آیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ذکر اس لئے ہوا تا کہ جو چیز پہلے سے فرض ہے اب وہ منصوص بھی ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ اس آیت کو ”آیۃ التیمم“ کہا گیا نہ کہ ”آیۃ الوضوء“، اس لئے کہ اس وقت جو نیا حکم حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو ملا، وہ تیمم کا تھا نہ کہ وضو کا۔ (۱)

حافظ صاحب اور بعض شراح نے یہاں ایک اور احتمال بھی ذکر کیا ہے اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ اس موقع پر صرف آیت کا وہی حصہ نازل ہوا ہو، جس میں تیمم کا ذکر ہے اور آیت کا ابتدائی حصہ (جس میں وضو کا ذکر ہے) وہ پہلے ہی نازل ہو چکا ہو، چنانچہ اس صورت میں جو وضو کا علم حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو حاصل ہوا ہوگا وہ شروع ہی سے نص کے ذریعے ہوگا، نہ یہ کہ پہلے سے انہوں نے عمل کیا اور بعد میں اس حکم کی تخصیص ہوئی۔ اور اس صورت میں اس پر ”آیۃ التیمم“ کا اطلاق ”تسمیۃ الكل باسم البعض“ کے قبیل سے ہوگا۔

لیکن حافظ صاحب ہی نے اس احتمال کی تضعیف کی اور ابن عبد البر کی بات کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا، اس لئے کہ عمرو بن الحارث کی روایت سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ (۲)

نیز عمرو بن الحارث کی روایت میں ہے: ”و حضرت الصبح، فالتمس الماء فلم یوجد“ جس سے معلوم ہوا کہ طہارت کیلئے پانی کی طلب و تلاش وقت کے داخل ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے۔ (۳)

فقال عائشة: فعاتبني أبو بكر

تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھ پر غصہ کیا۔

(۱) التمهيد: ۱/ ۴۷۴

(۲) کذا فی فتح الباری: ۱/ ۵۶۲، عمدۃ القاری: ۴/ ۹۰، شرح الکرمانی: ۳/ ۲۱۱، شرح ابن بطلال: ۱/ ۴۶۲

اس لیے کہ عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”فالتمس الماء، فلم یوجد، فنزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ (کتاب التفسیر، باب قوله: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾، رقم: ۴۶۰۸)۔ اس تصریح کے بعد اس احتمال کی کوئی وقعت باقی نہیں رہتی کہ آیت کا ابتدائی حصہ (جس میں وضو کا ذکر ہے) پہلے نازل ہوا ہوگا اور دوسرا حصہ (جس میں تیمم کا ذکر ہے) بعد میں نازل ہوا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحکم۔

(۳) فتح الباری: ۱/ ۵۶۲، عمدۃ القاری: ۴/ ۹۰، شرح الزرقانی: ۱/ ۱۱۰

اس جملے سے اور آگے والے جملے سے معلوم ہوا کہ باپ اپنے اولاد کی تادیب قول، فعل اور ضرب وغیرہ ہر طرح سے کر سکتا ہے اور یہ کہ باپ اپنی بیٹی کی تادیب بھی کر سکتا ہے، اگرچہ وہ بڑی ہو، شادی شدہ ہو اور اپنے گھر کی ہو۔ (۱)

اور یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ”فعاتبني أبو بكر“ کہا، فعاتبني أبي ”نہیں کہا، اس لئے کہ ابوت کا معاملہ شفقت و نرمی کا متقاضی ہوتا ہے اور یہاں جو قول و فعل سے عتاب و تادیب واقع ہوئی ہے وہ بظاہر اس کے مغایر ہے، اس لئے انہیں بمنزلہ اجنبی قرار دیکر ”أبو بكر“ کہا، ”أبي“ نہیں کہا۔ (۲)

وقال ما شاء الله أن يقول

اور جو اللہ کو منظور تھا مجھے برا بھلا کہا۔

معجم کبیر طبرانی کی روایت ہم آغاز میں تفصیلاً ذکر کر چکے، اس میں ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کہا: ”يا بنية! في كل سفر تكونين عناء وبلاء“ (۳) اے بیٹی! تم ہر سفر میں مشقت و مصیبت کا سبب بن جاتی ہو۔

اور ابوداؤد میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فتغيط عليها أبو بكر وقال: حبست الناس، وليس معهم ماء“ (۴) ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان پر غصہ ہوئے اور کہا کہ تم نے لوگوں کو روک لیا ہے، جب کہ ان کے پاس پانی بھی نہیں۔

(۱) شرح السنوي: ۲۸۱/۴، عمدة القاري: ۹/۴، فتح الباري: ۵۶۲/۱، شرح الكرماني: ۲۱۱/۳، إرشاد الساري: ۵۷۷/۱، الكوثر الجاري: ۷/۲، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، شرح ابن بطلال: ۴۶۱/۱، فتح الملمم: ۱۱۸/۳، أوجز المسالك: ۵۵۷/۱، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱

(۲) فتح الباري: ۵۶۲/۱، عمدة القاري: ۷/۴، إرشاد الساري: ۵۷۶/۱، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱، أوجز المسالك: ۵۵۷/۱

(۳) المعجم الكبير، قصة الإفك وما أنزل الله تعالى براءتها، رقم: (۱۵۹)، ۱۲۲، ۱۲۱/۲۳، كذا في فتح الباري: ۵۶۲/۱، عمدة القاري: ۶/۴، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱

(۴) أبوداود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۲۰)

وجعل يطعنني بيده في خاصرتي

اور اپنے ہاتھ سے میری کوکھ میں مارنے لگے۔

بطعن: عین کے ضمہ کے ساتھ (باب نصر سے) طعن حسی کیلئے استعمال ہوتا ہے، جیسے ہاتھ اور نیزے وغیرہ سے مارنا۔ اور ”بطعن“ عین کے فتح کے ساتھ (باب فتح سے) طعن معنوی کیلئے استعمال ہوتا ہے، جیسے زبان سے کسی کو برا بھلا کہنا، غالب یہی ہے، وگرنہ ”بطعن“ (عین کے ضمہ کے ساتھ) دونوں (طعن حسی ومعنوی) میں، اسی طرح ”يطعن“ (عین کے فتح کے ساتھ) بھی دونوں میں منقول ہے۔ (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا جر و توخیج اور اظہار غیظ و غضب میں مبالغہ کیلئے کیا، یا اس لئے کیا کہ ان کا مجھے حرکت دینا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیداری کا سبب بن جائے، کہ انہیں وقت نکل جانے کی وجہ سے نماز کے فوت ہونے کا اندیشہ تھا۔ (۲)

فلا يمنعني من التحرك إلا مكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على فخذي
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سر مبارک میری ران پر تھا، صرف اسی وجہ سے میں حرکت نہ کر سکی۔

”مكان“ مصدر میمی ہے بمعنی ”کون“ کے، أي: کون رأسه على فخذي“ مطلب یہ کہ باوجودیکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھے سختی سے کوسا اور میری کوکھ پر سختی سے مکار رہے تھے جس سے مجھے تکلیف ہو رہی تھی اور میرا حرکت کرنا ضروری تھا، مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سر مبارک میری ران پر ہونے کی وجہ سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و تعظیم میں اور اس خوف سے کہ میری ران کی حرکت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آرام میں خلل آئے گا، میں نے حرکت نہ کی۔ (۳)

(۱) صاحب ”لسان العرب“ اور ”القاموس المحيط“ نے طعن حسی کے لیے ضمہ اور فتح دونوں کے ساتھ نقل کیا ہے اور ”المعجم الوسيط“ میں طعن حسی اور معنوی دونوں کے لیے فتح کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، اور ”معجم الصحاح“ میں دونوں کے لیے ضمہ کے ساتھ منقول ہے، انظر: لسان العرب: ۱۶۷/۸، القاموس المحيط، ص: ۱۰۹۳، المعجم الوسيط، ص: ۵۵۸، معجم الصحاح، ص: ۶۴۱، وانظر كذلك: فتح الباري: ۵۶۲/۱، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، الكوثر الجاري: ۶/۲، عمدة القاري: ۵/۴، شرح النووي: ۲۸۱/۴، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱، أوجز المسالك: ۵۵۷/۱

(۲) الكوثر الجاري: ۶/۲، ۷، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱، المنتقى: ۴۲۴/۱

(۳) شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱، المنتقى: ۴۲۴/۱

اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص کو ایسی تکلیف پہنچے جس کے نتیجے میں حرکت و اضطراب پیدا ہو، یا اس سے کسی سوئے ہوئے شخص کے آرام میں خلل واقع ہو، یا تلاوت کرنے والے، یا نماز پڑھنے والے یا علم و ذکر میں مشغول شخص کے معمولات میں خلل واقع ہو، تو اس کے لئے صبر کرنا اور دوسروں کو تشویش سے بچانا باعثِ اجر اور مستحبِ عمل ہے۔ (۱)

یا یہ کہا جائے کہ کسی مصلحت کے پیش نظر مشقت برداشت کرنا مستحب اور پسندیدہ عمل ہے۔ (۲)

فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین أصبح علی غیر ماء
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اٹھے صبح کے وقت، جب کہ پانی نہیں تھا۔

”أصبح“ بمعنی ”دخل فی وقت الصباح“ ہے، جو تامہ ہے اسے خبر کی ضرورت نہیں۔

”علی غیر ماء“ جار مجرور متعلق ہے ”کائنات“ اسم فاعل کے، جو اپنے فاعل سے مل کر ”أصبح“ کی ضمیر فاعل سے حال ہے (۳) تو معنی یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اٹھے جب وہ صبح کے وقت میں اس حال میں داخل ہوئے کہ پانی نہیں تھا۔ (۴)

حاشیہ کا نسخہ ہے ”فسام حتی أصبح علی غیر ماء“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے، یہاں تک کہ صبح کے وقت میں اس حال میں داخل ہوئے کہ پانی نہیں تھا۔ یعنی ”فسام“ کی جگہ ”سام“ ہے، اسی طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فضائل میں ”قتیبہ بن سعید عن مالک“ کے طریق

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۲، عمدة القاری: ۹/۴، شرح الزرقانی: ۱/۱۱۰، فتح الملہم: ۳/۱۱۸

(۲) عمدة القاری: ۹/۴

(۳) ”علی غیر ماء“ میں ”قام“ اور ”أصبح“ دونوں کا تنازع واقع ہوا ہے کذا فی شرح الکرمانی: ۳/۲۱۱، وعمدة القاری: ۷/۴، وإرشاد الساری: ۱/۵۷۶، وتحفة الباری: ۱/۲۶۶، یعنی دونوں میں سے ہر ایک اسے اپنا متعلق بنانا چاہتا ہے، لہذا مذکورہ ترکیب نحوی بصریین کے مذہب کے مطابق ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک عمل عامل ثانی کو دیا جائے گا اور یہی نجات کے نزدیک رائج اور مؤید بالقرآن ہے، کما هو مبسوط فی کتب النحو، فلیراجع۔

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۲۱۱، عمدة القاری: ۷/۴، الکواثر الجاری: ۲/۷، تحفة الباری: ۱/۲۶۶، إرشاد

الساری: ۱/۵۷۶

سے بھی نقل کیا ہے (۱) اور مسلم (۲) اور مؤطا (۳) کی روایت میں بھی یہی الفاظ ہیں۔

دونوں تقدیر پر معنی قریب قریب ایک ہی ہے، اس لئے کہ دونوں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نیند سے بیدار ہونا صبح کے وقت تھا۔

بعض حضرات نے یہ کہا کہ ”حتیٰ أصبح“ یہ نیند کے لئے غایت و انتہاء نہیں، (کہ نیند صبح کے وقت تک تھی) بلکہ یہ فقدانِ ماء کیلئے غایت ہے (کہ پانی نہ ملا، یہاں تک کہ صبح ہو گئی) اور دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ ”حتیٰ أصبح“ کو مقید کیا ہے مابعد ”علیٰ غیر ماء“ سے، (اس لئے کہ حال ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے) جس سے متبادریہی ہے کہ یہ فقدانِ ماء کیلئے غایت ہے نہ کہ نوم کے لئے۔ (۴)

جب کہ کتاب التفسیر میں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ وحضرت الصبح“ (۵) اگر یہاں ”واو“ کو حالیہ قرار دیا جائے تو یہ مطلب ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے اس حال میں کہ صبح ہو چکی تھی۔ (۶) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”حتیٰ أصبح“ یہ غایت و انتہاء ہے نوم کیلئے۔

بہر حال! اس سے بعض حضرات نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے سفر میں تہجد ترک کرنے کی رخصت تھی، لیکن یہ اس تقدیر پر ہے جب یہ ثابت ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر تہجد کی نماز واجب تھی۔ (۷)

(۱) کتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”لو كنت متخذاً خليلاً“، رقم: (۳۶۷۲)

(۲) مسلم، رقم: (۸۱۴)

(۳) المؤطا، رقم: (۱۱۸)

(۴) فتح الباري: ۱/۵۶۲، عمدة القاري: ۷/۴، شرح الزرقاني: ۱/۱۱۰، فتح الملهم: ۳/۱۱۸، أوجز المسالك: ۱/۵۵۸

(۵) باب قوله: ﴿فلم تجلوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾، رقم: (۴۶۰۸)

(۶) شرح الزرقاني: ۱/۱۱۰، فتح الباري: ۱/۵۶۲، فتح الملهم: ۳/۱۱۸

(۷) فتح الباري: ۱/۵۶۲، عمدة القاري: ۹/۴، شرح الزرقاني: ۱/۱۱۰، فتح الملهم: ۳/۱۱۸، أوجز المسالك: ۱/۵۵۸

ہو سکتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر تہجد کی نماز فرض نہ رہی ہو، جیسے امت کے حق میں منسوخ ہو گئی آپ کے حق میں بھی منسوخ ہو گئی ہو۔ اور بہت ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں قضاء کی ہو۔

فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التِّيمَمِ

تو اللہ تعالیٰ نے تیمم کی آیت نازل فرمادی۔

آیت تیمم سے کونسی آیت مراد ہے؟

یہ بحث انتہائی اہم، قدرے پیچیدہ اور حل طلب ہے کہ یہاں اس حدیث میں جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ فرما رہی ہیں کہ تیمم کی آیت نازل ہوئی، تو اس سے کون سی آیت مراد ہے؟ شرح نے بھی اس بحث کو اہمیت کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم میں دو جگہ تیمم کا ذکر آیا ہے، بلکہ دونوں جگہ آیات کا وہ حصہ اور ٹکڑا جو تیمم کے مضمون پر مشتمل ہے وہ من وعن ایک ہی طرح ہے، صرف اس قدر فرق ہے کہ ایک جگہ لفظ ”منہ“ ہے اور دوسری جگہ نہیں، البتہ دونوں آیات کے ابتدائی اور آخری حصے کا مضمون مختلف ہے، چنانچہ سورۃ النساء میں بھی تیمم کا حکم موجود ہے اور پوری آیت اس طرح ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ۴۳] (۱)

اور سورۃ المائدہ میں بھی یہ مضمون موجود ہے، وہ آیت اس طرح ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فاطهروا

(۱) ترجمہ: ”اے ایمان والو! نماز کے قریب نہ جاؤ، جس وقت کہ تم نشہ میں ہو، یہاں تک کہ سمجھنے لگو جو تم کہتے ہو، اور نہ حالت جنابت میں مگر راہ چلتے ہوئے، یہاں تک کہ غسل کر لو، اور اگر تم مریض ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو، یا تم نے بیویوں سے قربت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو، بلاشبہ اللہ بڑے معاف کرنے والے بڑے بخشنے والے ہیں۔“

وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لمستم النساء فلم
تجدوا ماءً فتيمّموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم
تشكرون ﴿المائدة: ٦﴾ (۱)

اصل بحث سے پہلے آپ یہ سمجھ لیں کہ سورۃ النساء کی آیت پہلے نازل ہوئی ہے اور سورۃ المائدہ کی بعد
میں، اس لئے کہ سورۃ النساء کی آیت حتمی طور پر تحریم خمر سے پہلے کی آیت ہے، جیسا کہ آیت کے ابتدائی حصے
﴿يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى﴾ اس کے پس منظر اور سب نزول سے پتہ چلتا ہے
(کہ یہ آیت تحریم خمر سے پہلے کی ہے)، جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں بروایت حضرت علی کرم اللہ
وجہہ نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے، ونصہ:

”عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: صنع لنا عبد الرحمن
بن عوف طعاماً، فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منا وحضرت
الصلاة، فقد موني فقرأت: قل يا ايها الكافرون، لا اعبد ما تعبدون، ونحن
نعبد ما تعبدون، قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب صحيح (۲)

حضرت علی کرم اللہ وجہہ فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہمیں دعوت دی، کھانا

(۱) ترجمہ: ”اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کھنیوں سمیت، اور اپنے سروں پر
مسح کرو اور اپنے پیروں کو بھی دھوؤ۔ غنوں سمیت، اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو سارا بدن پاک کرو، اور اگر تم مریض ہو، یا
سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص استنجہ سے آیا ہو، یا تم نے بیویوں سے قربت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے، تو تم پاک زمین سے تيم
کر لیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو اس زمین پر سے، اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتے کہ تم پر کوئی تنگی ڈالیں، لیکن اللہ
تعالیٰ یہ چاہتے ہیں کہ تم کو پاک و صاف رکھے اور یہ کہ تم یہ اپنا انعام تام فرما دے، تا کہ تم شکر ادا کرو۔“

(۲) جامع الترمذی، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ومن سورة النساء، رقم:

بنایا اور ہمیں شراب پلائی، شراب سے ہمیں نشہ آگیا، اتنے میں نماز کا وقت ہو گیا تو انہوں نے مجھے امامت کیلئے آگے کیا، تو میں نے نماز میں سورۃ الکافرون اس طرح تلاوت کی: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ۔ وَنَحْنُ نَعْبُدُ اللَّهَ تَعَالَى﴾ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾۔

ابوداؤد اور مستدرک حاکم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ تحریم خمر سے پہلے کا ہے اور مغرب کی نماز میں پیش آیا، ونصہ:

”عن علي بن أبي طالب، أن رجلا من الأنصار دعاه عبد الرحمن بن

عوف فسقاها قبل أن تحرم الخمر، فأمهم علي في المغرب إلخ“ (۱)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ سورۃ النساء کی مذکورہ آیت تحریم خمر سے پہلے کی ہے۔

اور تحریم خمر کا واقعہ غزوہ احد کے بعد بنی نضیر کے محاصرے کے موقع پر پیش آیا، حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے ۴ھ کے واقعات میں غزوہ بنی النضیر کے تحت لکھا ہے:

”قال ابن إسحاق: فسار حتى نزل بهم فحاصرهم ست ليال، ونزل

تحريم الخمر حينئذ“ (۲)

ابن اسحاق کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم چلے اور بنی نضیر کے ہاں پڑاؤ ڈالا اور چھ راتوں تک ان کا محاصرہ کیا، اسی اثناء شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا۔

اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ نے بھی ۴ھ کے واقعات میں غزوہ بنی النضیر کے تحت لکھا کہ:

”قال ابن إسحاق: كانت غزوة بني النضير في ربيع الأول سنة أربع،

وحاصرهم النبي صلى الله عليه وسلم ست ليال، ونزل تحريم الخمر“ (۳)

(۱) أبوداود، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر، رقم: (۳۶۷۱)، كذا أخرجه الحاكم في مستدركه في

كتاب الأشربة، رقم: (۲۱/۷۲۲۰)، وصححه ووافقه الذهبي على ذلك في تلخيصه: ۱۵۸/۴

(۲) البداية والنهاية: ۸۲/۴

(۳) تاريخ الإسلام للذهبي: ۱۳۴/۱

ابن اسحاق کہتے ہیں کہ غزوہ بنی النضیر ربیع الاول ۴ھ میں پیش آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ راتوں تک ان (بنی نضیر) کا محاصرہ کیا اور شراب کی حرمت کا حکم آگیا۔

اور غزوہ احد ۳ھ میں پیش آیا، اس کی تصریح تو اکثر مؤرخین نے کی ہے۔ (۱) اور یہاں غزوہ مرتسیع جس میں آیت تیمم کے نزول کا ذکر ہے اس کے بارے میں ہم شروع میں ذکر کر چکے کہ یہ سفر ۵ھ یا ۶ھ کا ہے، لہذا مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سورۃ النساء کی آیت سورۃ المائدہ کی آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے۔

اب اصل بحث کی طرف آتے ہیں کہ یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس قول ”فأ نزل اللہ آية التيمم“ سے کون سی آیت مراد ہے؟ علامہ قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے سورۃ النساء کی آیت مراد ہے اور وجہ یہ ذکر کی کہ مائدہ کی آیت کو تو ”آیت الوضوء“ کہا جاتا ہے جب کہ نساء کی آیت میں وضو کا ذکر نہیں، (اور تیمم کا ذکر دونوں میں ہے) لہذا آیت تیمم وہی (آیت نساء) کہلائے گی۔

علامہ ابن بطلال نے یہاں تردد کا اظہار کیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے سورۃ النساء کی آیت مراد ہو اور ہو سکتا ہے کہ مائدہ کی آیت مراد ہو۔

امام ابوالحسن واحدی رحمہ اللہ نے ”أسباب النزول“ میں یہ حدیث آیت نساء کے ذیل میں ذکر کی ہے۔ (۲)

ایسے ہی امام بغوی نے بھی اس حدیث کو آیت نساء کے تحت ذکر کیا ہے اور پھر آیت مائدہ کے تحت ذکر نہیں کیا۔ (۳)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اس سے مراد آیت النساء لی ہے اور آیت نساء کے تحت اس حدیث کو چار طرق سے لائے ہیں۔ (۴)

(۱) انظر: البداية والنهاية: ۱/۴، تاريخ الإسلام للذهبي: ۱/۹۳، الكامل لابن الأثير الجزري: ۲/۴۴، تاريخ ابن خلدون: ۲/۴۲۱

(۲) فتح الباري: ۱/۵۶۳، عمدة القاري: ۴/۷، شرح ابن بطلال: ۱/۴۶۲، شرح الزرقاني: ۱/۱۱۰، فيض الباري: ۱/۵۱۱، أوجز المسالك: ۱/۵۵۸

(۳) أمانی الأحبار: ۲/۱۲۲

(۴) تفسير ابن كثير: ۲/۲۹۰، ۲۹۱

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ:

”و خفي على الجميع ما ظهر للبخاري من أن المراد بها آية المائدة
بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرح فيها بقوله: ”فنزلت: ﴿يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾“ (۱)

کہ جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے بلا تردد ظاہر ہو گئی کہ اس آیت سے
حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مراد آیت المائدہ ہے، اس لئے کہ عمرو بن الحارث کی روایت میں یہ تصریح
ہے کہ ”فنزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ اور ظاہر ہے کہ آیت کا یہ ابتدائی حصہ سورۃ
المائدہ والی آیت میں ہے، سورۃ النساء والی آیت میں نہیں۔

ایک اشکال

یہاں ایک بہت ہی بڑا اشکال ہے جسے قاضی ابوبکر بن العربی مالکی رحمہ اللہ نے اپنی ”أحكام القرآن“
میں ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وهي معضلة ما وجدت لدائها من دواء عند أحد، هما آيتان فيهما
ذكر التيمم، إحداهما في النساء، والأخرى في المائدة، فلا نعلم أية آية عنت
عائشة رضي الله تعالى عنها“ (۲)

یہ بڑی پیچیدہ و مشکل بیماری ہے جس کی دوا مجھے کسی کے پاس نہیں ملی، اس لئے کہ دو آیتیں ہیں جن میں
تیمم کا ذکر ہے، ایک سورۃ النساء میں اور دوسری سورۃ المائدہ میں، ہمیں معلوم نہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ
عنہا نے کون سی آیت مراد لی ہے؟

آگے قاضی صاحب لکھتے ہیں کہ مجھے تو امام بخاری رحمہ اللہ پر تعجب ہے کہ انہوں نے ”کتاب التفسیر“
میں سورۃ النساء کی مذکورہ آیت پر باب باندھ کر یہ حدیث وہاں ذکر کی، پھر سورۃ المائدہ کی مذکورہ آیت پر باب باندھ
کر یہی حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وہاں بھی ذکر کی، یعنی دونوں آیتوں کے تحت یہ حدیث ذکر کر دی ہے۔

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۳

(۲) أحكام القرآن لابن العربي، سورة النساء، آیت: ۴۳، ۱/۵۶۱، ۵۶۲، دار الكتب العلمية

ابن العربی کے اس اشکال کی وضاحت یہ ہے کہ جب سورۃ النساء کی آیت اس واقعہ سے پہلے نازل ہو چکی تھی اور اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے، گویا تیمم کا حکم وطریقہ سورۃ النساء کی آیت کے ذریعے انہیں پہلے سے معلوم ہو چکا ہے، تو اب اس واقعہ میں پانی کے نہ ملنے پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس قدر حیران و پریشان اور فکر مند ہونے کا کیا مطلب، کہ بعض نے تو صرف ہتھیلیوں تک مسح کر کے تیمم کیا اور بعض نے کندھوں تک اور بعض نے پورے جسم پر مسح کیا، جیسا کہ ”طحاوی“ کی روایت میں ہے: ولم یقدروا علی ماء فمضم من تیمم الی الکف، ومنهم من تیمم الی المنكب، وبعضهم علی جلدہ“ (۱) اور بعض نے بغیر وضو کے نماز پڑھی، جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے:

”.....فحضرت الصلاة، فصلوا بغیر وضوء، فاتوا النبی صلی اللہ علیہ

وسلم، فذکروا ذلك له، فأنزلت آية التیمم“ (۲)

اسی طرح حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آیت تیمم نازل ہونے پر جس خوشی کا اظہار کیا، اس کا کیا مطلب؟

پھر ابن العربی نے خود اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یہ کہ: ہو سکتا ہے کہ آیت نساء کا صدر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ تک تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قصہ میں نازل ہوا ہو اور اس کے بعد کا حصہ جس میں تیمم کا حکم وطریقہ مذکور ہے وہ اس واقعہ (مریضی) کے بعد نازل ہوا ہو، پھر اس کو ابتدائی آیت کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہو۔

پھر ابن العربی نے فرمایا کہ یہاں مراد آیت مائدہ ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام مفسرین مدینہ نے یہی تفسیر فرمائی ہے اور قصہ اس کی شہادت دیتا ہے، مفسرین مدینہ فرماتے ہیں ”اذا قمتم الی الصلوة“ کے معنی ہیں، ”اذا قمتم من النوم“ اور قصہ بھی ایسا ہی پیش آیا تھا جب لوگ سو کر بیدار ہوئے تھے اور اس وقت پانی کی

(۱) شرح معانی الآثار، باب صفة التیمم کیف هی: ۵۸/۱، المكتبة الحقانیة

(۲) أبو داود، کتاب الطہارة، باب التیمم، رقم: (۳۱۷)، کذا فی روایة مسلم: ولفظه: ”فأدرکتهم الصلاة،

فصلوا بغیر وضوء“، کتاب الحيض، باب التیمم، رقم: (۸۱۵)، ۲۸۲/۴

ضرورت پیش آئی تھی۔ (۱)

مطلب یہ ہوا کہ اس واقعہ میں سورۃ المائدہ کی آیت تیمم نازل ہوئی، جب کہ اس سے پہلے تیمم کا حکم معلوم نہ تھا، اس لئے صحابہ پریشان ہوئے۔ اور سورۃ النساء میں جو تیمم کا حکم ہے وہ اس واقعہ کے بعد نازل ہوا۔
 رہی یہ بات کہ جب آیت مائدہ میں تیمم کا حکم آگیا تو پھر آیت نساء میں اس کے تکرار کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب بعض نے یوں دیا کہ آیت نساء میں اصل مریض کے تیمم کا حکم بیان کرنا ہے جب کہ مسافر کے تیمم کا حکم وہاں جمعاً ہے اور آیت مائدہ میں اس کے برعکس ہے۔ (۲)

مگر یہ جواب کہ آیت نساء کا صدر پہلے نازل ہوا اور تیمم والا حصہ اس واقعہ کے بعد نازل ہوا اور پھر اس کے ساتھ ملحق ہو گیا، یہ بہت دشوار ہے، اس لئے کہ آیت کی اس تقطیع و تجزیہ پر کوئی نقل معتبر و صریح نہیں ملتی۔ اور بغیر کسی نقل کے آیت کی تقطیع کرنا بلا دلیل ہے اور یہ درست نہیں، بلکہ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں حضرت اسلم بن شریک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک روایت نقل کی ہے جو اس کے خلاف ہے۔

حضرت اسلم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ کسنے کی خدمت پر مامور تھا، ایک سردرات مجھے جنابت لاحق ہو گئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوچ کرنے کا ارادہ فرمایا، اب جنابت کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ کسنا مجھے سخت ناگوار تھا اور ٹھنڈے پانی سے غسل کرنے میں مجھے سخت مرض یا موت کا خدشہ تھا، اس لئے میں نے ایک انصاری سے یہ کام کروایا، پھر میں نے گرم پتھر پر پانی گرم کیا اور اس سے غسل کر لیا اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے جا ملا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: اے سلح! کیا بات ہے آج تمہارا (کسا ہوا) کجاوہ کچھ تبدیل سا لگ رہا ہے؟ (انصاری صحابی اسے حضرت اسلم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرح نہ کس سکے تھے) تو میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! یہ میں نے نہیں کسا، بلکہ ایک انصاری نے کسا ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ دریافت فرمائی۔ تو میں نے عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہو گئی تھی اور (رات سرد تھی، ٹھنڈے پانی سے غسل کرنے میں) مجھے ٹھنڈ لگنے کا خوف تھا، اس لئے میں نے اس انصاری سے کجاوہ کسوا یا اور پتھر گرم کر کے اس پر پانی گرم کیا اور اس سے غسل کیا، تو اللہ تعالیٰ

(۱) احکام القرآن، سورۃ النساء: ۴۳: ۱/۵۶۲، دار الکتب العلمیہ

(۲) فضل الباری: ۵۰۷/۲

نے یہ آیت نازل فرمائی: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ ﴿۱﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفْوًا غَفُورًا﴾ (۱)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آیتِ نساء جب نازل ہوئی تھی تو پوری آیت ایک ہی دفعہ نازل ہوئی تھی، جس سے آیت کی تقطیع والا جواب درست معلوم نہیں ہوتا۔

امام طبرانی رحمہ اللہ نے ”المعجم الکبیر“ میں مذکورہ روایت کی تخریج کی ہے۔ (۲) حافظ بیہقی رحمہ اللہ نے ”مجمع الزوائد“ میں اس روایت کو نقل کر کے کہا: ”وفیه الہیثم بن زریق، قال بعضهم: لا یتابع علی حدیثہ۔“ (۳) بہر حال! یہ روایت قابلِ احتجاج ہو یا نہ ہو، کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ آیتِ نساء کی تقطیع و تجزیہ پر کوئی نقل صریح صحیح نہیں اور بغیر کسی نقل کے تقطیع کا قول صحیح نہیں۔ واللہ اعلم۔

فتیموا

تو لوگوں نے تیمم کیا۔

اس صیغہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ماضی کا صیغہ ہو اور اس سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فعل کی خبر دی جا رہی ہو، مطلب یہ ہوگا کہ آیتِ تیمم نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تیمم کیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ امر کا صیغہ ہو اور اس سے آیتِ تیمم میں ”فتیموا صعبدا طیباً“ کی حکایت کرنا مقصود ہو، تو پھر یہ سابقہ جملہ (فأنزل الله آية التيمم) میں ”آية التيمم“ کا بیان ہو جائے گا، یا اس سے بدل واقع ہوگا، مطلب یہ ہوگا کہ: ”اللہ تعالیٰ نے تیمم کی آیت ”فتیموا..... إلخ“ نازل فرمائی۔ (۴)

آیتِ تیمم سے حضرات فقہائے کرام نے تیمم میں نیت کے وجوب پر استدلال کیا ہے اور وجہ استدلال یہ ہے کہ ”فتیموا“ کا معنی ہے ”اقصدوا“ ارادہ کرلو، اور ظاہر ہے کہ ارادے کا تحقق نیت کے بغیر نہیں۔ اور یہی

(۱) تفسیر ابن کثیر، سورة النساء: ۴۳: ۲/۲۹۲

(۲) المعجم الکبیر للطبرانی، مسند الأسلع، رقم: (۸۷۷)، ۱/۲۹۹، دار إحياء التراث العربی

(۳) مجمع الزوائد ومنیع الفوائد، کتاب الطهارة، باب فی التيمم: ۱/۲۶۲، دار الفکر

(۴) فتح الباری: ۱/۵۶۳، عمدة القاری: ۷/۴، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۱، إرشاد الساری: ۱/۵۷۶، تحفة

الباری: ۱/۲۶۶، شرح الزرقانی: ۱/۱۱۰، أوجز المسالك: ۱/۵۵۹، فتح الملهم: ۳/۱۱۹

تمام فقہاء کا مسلک ہے سوائے امام اوزاعی و زفر رحمہما اللہ وغیرہ کے (۱)۔ وقد ذكرنا ذلك مفصلا.

فقال أسيد بن حضير

أسيد: ہمزہ کے ضمہ اور سین کے فتح کے ساتھ ”فعلیل“ کے وزن پر ”أحمد“ کی تغیر ہے۔ (۲)

حضیر: بھی حاء کے ضمہ اور ضاء کے فتح کے ساتھ ”فعلیل“ کے وزن پر اسم مصغر ہے۔ (۳)

بعض نسخوں میں ”الحضیر“ الف لام کے ساتھ ہے، یہ ”الحارث“ کی طرح ان اعلام میں سے

ہے جن پر الف لام کا داخل کرنا جائز ہے۔ (۴)

یہ جلیل القدر صحابی ہیں، عام سیر و رجال کی کتب میں ان کا سلسلہ نسب ہے: ”أسيد بن الحضير بن

سماك بن عتيك بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل الأنصاري الأشهلي“۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۱۰/۴، فتح الباري: ۵۶۳/۱، شرح الزرقاني: ۱۱۰/۱، فتح الملهم: ۱۱۹/۳

(۲) الإكمال لابن ماکولا: ۶۷/۱، بیروت، لبنان، تقریب التہذیب، ص: ۱۱۲، توضیح المشتبه، حرف

الألف: ۷۳/۱، دار الکتب العلمیہ، خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال للخزرجی، ص: ۳۸، مکتب

المطبوعات الإسلامیہ

(۳) الإكمال لابن ماکولا: ۴۸۲/۲، تقریب التہذیب، ص: ۱۱۲، توضیح المشتبه للحافظ شمس الدین:

۷۳/۱

(۴) عمدة القاري: ۷/۴، شرح الکرماني: ۲۱۱/۳

(۵) الإصابة في تمييز الصحابة، حرف الألف، رقم الترجمة: (۱۸۵)، ۲۳۴/۱، دار الکتب العلمیہ، کذا

بتغییر یسیر فی ”إكمال تہذیب الکمال“ لمغلطای، حرف الألف، من اسمہ أسید بالضم، رقم الترجمة:

(۵۵۳)، ۲۲۷/۲، الفاروق الحدیثہ للطباعة والنشر، و”سیر أعلام النبلاء“ للحافظ الذہبی، رقم الترجمة:

(۷۴)، ۳۴۰/۱، مؤسسة الرسالة، و”تہذیب الکمال“ للحافظ المزی، حرف الألف، من اسمہ أسید، رقم

الترجمة: (۵۱۷)، ۲۴۶/۳، بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، و”تہذیب التہذیب“،

حرف الألف، من اسمہ أسید بالضم، رقم الترجمة: (۶۳۳)، ۳۴۷/۱، دار صادر، بیروت، و”معرفة الصحابة“

لأبي نعيم الأصبهاني، باب الألف، من اسمہ أسید، رقم الترجمة: (۱۱۶)، ۲۴۵/۱، دار الکتب العلمیہ،

و”الطبقات الكبرى“ لابن سعد، طبقات البدریین من الأنصار: ۶۰۳/۳، دار صادر، بیروت، و”المستدرک“

ابن الاثیر جزری رحمہ اللہ نے ”أسد الغابة“ میں ”عبد الأشهل“ کے بعد ”بن جشم بن الحارث بن الخزرج بن عمرو بن مالک بن الأوس الأنصاري الأوسي“ تک نسب بیان کیا ہے۔ (۱)
ابن عساکر نے ”تاریخ دمشق“ میں لکھا ہے کہ ان کا سلسلہ نسب ”یشجب بن یعرب الأنصاري الأوسي النقیب“ تک پہنچتا ہے۔ (۲)

ان کی کنیت ”أبو يحيى“ ہے، ويقال: أبو حضير، ويقال: أبو عتيك، ويقال: أبو عيسى،
ويقال: أبو عتيق، ويقال: أبو عمرو۔ (۳)

ان کی والدہ کا نام ”أم أسيد بنت النعمان بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل“ ہے، یا
”أم أسيد بنت السكن بن كرز بن زعوراء بن عبد الأشهل“ ہے۔ (۴)

بیعت عقبہ ثانیہ کے موقع پر بارہ سرداروں میں سے ایک اسید بن خضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ (۵)
ان کے والد زمانہ جاہلیت میں قبیلہ اوس کے سردار تھے اور جنگ بعاث (۶) کے موقع پر قتل کر دیئے

لِلْحَاكِم، كتاب معرفة الصحابة، ذكر أسيد بن حضير الأنصاري رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث: (۵۲۵۶)، ۳/۳۲۵، دار الكتب العلمية.

(۱) أسد الغابة في معرفة الصحابة، باب الهمة والسين وما يثلثهما، رقم الترجمة: (۱۷۰)، ۱/۱۲۹، دار الفكر

(۲) تهذيب تاريخ دمشق، باب الهمة مع السين، ذكر من اسمه أسيد: ۳/۵۳، دار الميسرة، بيروت

(۳) تهذيب الكمال: ۳/۲۴۶، أسد الغابة: ۱/۱۲۹

(۴) أسد الغابة: ۱/۱۳۰، معرفة الصحابة: ۱/۲۴۵، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۳/۶۰۳، ۶۰۴

(۵) سير أعلام النبلاء: ۱/۳۴۱، الإصابة: ۱/۲۳۴، تهذيب التهذيب: ۱/۳۴۷، تاريخ الإسلام للذهبي:

۲/۷۵، تهذيب الكمال: ۳/۲۴۶، المستدرک للحاکم: ۳/۳۲۵، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۳/۶۰۴،

۶۰۵، تاريخ دمشق: ۳/۵۷، البداية والنهاية: ۷/۹۹

(۶) ”بعاث“: باء کے ضمہ کے ساتھ مدینہ کے اطراف میں ایک جگہ کا نام ہے، جہاں زمانہ جاہلیت میں قبیلہ اوس اور خزرج کے درمیان جنگیں ہوا کرتی تھیں، مذکورہ جنگ بعاث اوس اور خزرج کے درمیان سب سے آخری جنگ تھی، جس میں اوس کے سردار خضیر اور خزرج کے سردار عمر بن النعمان البیاضی تھے اور وہ دونوں اس جنگ میں مارے گئے، یہ ہجرت سے چھ سال پہلے کا واقعہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے سرفراز ہو چکے تھے اور مکہ میں اسلام کی دعوت شروع کر چکے تھے، چھ سال بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ ہجرت فرمائی، انظر: معجم البلدان للإمام ياقوت الحموي: ۱/۴۵۱، دار إحياء التراث العربي،

گئے تھے، اس کے بعد اسید بن حنظل رضی اللہ تعالیٰ عنہ زمانہ جاہلیت ہی میں اپنے والد کی جگہ سردار رہے، کتابت، تیراکی اور تیر اندازی میں ماہر تھے، جب کہ کتابت (لکھنے) کا رواج اس وقت عرب میں بہت کم تھا اور جس شخص میں یہ تینوں اوصاف موجود ہوں اسے جاہلیت میں ”کامل“ کہا جاتا تھا، اسلام لانے کے بعد بھی سمجھدار اور اہل رائے لوگوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ (۱)

حضرت اسید اور سعد بن معاذ دونوں نے حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ (۲)

اسلام لانے کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان مواخات قائم کی۔ (۳)

آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آواز انتہائی خوبصورت تھی، حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: ”کان أسید من أحسن الناس صوتا بالقرآن“ (۴) کہ حضرت اسید قرآن کو سب سے اچھی

= الطبقات الكبرى لابن سعد: ۴۰۶/۳، تاریخ دمشق: ۵۵/۳، تعلیقات شعیب الأرناؤوط علی سیر أعلام النبلاء: ۳۴۱/۱، تہذیب الکمال: ۲۴۷/۳

(۱) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۴۰۶/۳، المستدرک: ۳۲۵/۳، تاریخ الإسلام للذهبی: ۷۵/۲، تاریخ دمشق: ۵۵/۳، تہذیب الکمال: ۲۴۷/۳، ۲۴۸

(۲) حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان ستر آدمیوں سے پہلے مدینہ تشریف لائے جو بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک تھے اور وہاں آکر انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے لوگوں کو اسلام کی دعوت دینا شروع کی، انہیں قرآن سکھاتے اور دینی تعلیم دیتے، اسی اثنا عقبہ ثانیہ کے موقع پر حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے ہاتھ پر مشرف باسلام ہوئے، انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد: ۴۰۶/۳، الإصابة: ۲۳۴/۱، تہذیب الکمال: ۲۴۸/۳، ۲۴۹، تاریخ دمشق: ۵۷/۳، ابن عساکر نے ”تاریخ دمشق“ میں ان کے اسلام لانے کا واقعہ بڑی بسط و تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، انظر: تاریخ دمشق: ۵۷-۵۵/۳

(۳) البداية والنهاية، سنة عشرين من الهجرة: ۹۹/۷، دار الكتب العلمية، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۰۵/۳، تاریخ دمشق: ۵۷/۳، تہذیب الکمال: ۲۴۹/۳، الإصابة: ۲۳۴/۱، سیر أعلام النبلاء: ۳۴۱/۱

أسد الغابة: ۱۳۰/۱، تاریخ الإسلام للذهبی: ۷۵/۲، المستدرک: ۳۲۵/۳

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۳۴۱/۱، تاریخ دمشق: ۵۸/۳، تاریخ الإسلام للذهبی: ۷۵/۲، أسد الغابة: ۱۳۰/۱

و خوبصورت آواز میں پڑھنے والے تھے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب فضائل القرآن“ میں حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ وہ رات کو سورہ بقرہ پڑھ رہے تھے ان کا گھوڑا جوان کے قریب بندھا ہوا تھا، اچانک اچھلنے کو دینے لگا، پھر وہ خاموش ہو گئے تو گھوڑا بھی رک گیا، تین مرتبہ اسی طرح ہوا، چنانچہ انہوں نے تلاوت روک دی اور ان کا بیٹا تکی جو اس گھوڑے کے قریب تھا، انہیں وہاں سے ہٹالیا کہ کہیں گھوڑا اس بچے کو کوئی تکلیف نہ پہنچا دے، پھر آسمان کی طرف سر اٹھایا اور کچھ دیکھا، جب صبح ہوئی تو حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ سارا قصہ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا، جسے سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اے ابن حنیف! تم پڑھتے رہتے، اے ابن حنیف! تم پڑھتے رہتے“ حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بچے کے خوف کا تذکرہ اور عذر بیان کیا اور پھر کہا کہ میں نے آسمان کی طرف سر اٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ بادل کی مانند کوئی چیز ہے جس میں چراغ سے جل رہے ہیں، میں (اسے دیکھنے) باہر نکلا، مگر پھر وہ مجھے نظر نہیں آیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سب سن کر فرمایا: ”جانتے ہو وہ کیا تھا؟“ حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا، نہیں، فرمایا: ”وہ فرشتے تھے جو تمہاری آواز سننے کیلئے قریب آگئے تھے، اگر تم پڑھتے رہتے تو اس طرح صبح ہو جاتی اور لوگ فرشتوں کو دیکھتے اور فرشتے لوگوں کی آنکھوں سے اوجھل نہ ہوتے۔“ (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ کہا کرتے تھے کہ تین مواقع میں، یعنی قرآن سنتے اور پڑھتے وقت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ سنتے وقت اور کسی جنازہ میں حاضری کے وقت، جو کیفیت میری ہوتی ہے اگر وہی کیفیت میری برقرار رہے، تو مجھے اپنے جنتی ہونے میں کسی قسم کا کوئی شک

(۱) صحیح البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب نزول السکينة والملائكة عند قراءة القرآن، رقم:

اس واقعہ کو امام عبدالرزاق نے اپنی سند کے ساتھ ”المصنف“ میں اور امام طبرانی نے ”المعجم الکبیر“ میں حضرت ابوسلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اختصار کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس میں بچے کی جگہ حاملہ بیوی کا ذکر ہے، انظر: مصنف عبدالرزاق، کتاب الصلاة، باب حسن الصوت، رقم: (۴۱۹۳)، ۲/۳۲۱، دار الکتب العلمیة.

والمعجم الکبیر للطبرانی، مسند أسید بن الحضر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، رقم: (۵۶۳)، ۱/۲۰۷،

نہیں ہوگا، کبھی ایسا نہیں ہوا کہ میں کسی جنازے میں حاضر ہوا ہوں اور میرے دل میں سوائے اس کے کوئی بات
و فکر رہی ہو کہ اس میت کے ساتھ کیا کیا جائے گا اور اس کا انجام کیا ہوگا؟۔ (۱)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ
آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نعم الرجل أسيد بن حضير“۔ (۲)

طبیعت میں مذاق و ظرافت تھی، ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے، لوگوں
سے باتیں کر کے انہیں ہنسا رہے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کوکھ میں لکڑی سے چوکا مارا، تو انہوں نے
(مذاقاً) فرمایا کہ مجھے قصاص (بدلہ) دو، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: ”بدلہ لے لو“ تو انہوں نے فرمایا کہ (ایسے
کیسے بدلہ ہو سکتا ہے جبکہ) آپ نے قمیص پہنی ہوئی ہے اور (مجھے آپ نے اس حال میں مارا کہ) مجھ پر قمیص نہ
تھی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قمیص اوپر کی، تو انہوں نے آپ علیہ السلام کو اپنی گود میں لیا اور آپ صلی اللہ
علیہ وسلم کے پہلو کو بوسہ دینے لگے اور کہا کہ: ”یہی میرا مقصود اور میری خواہش تھی“۔ (۳)

امام حاکم نے ”مستدرک“ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نقل کیا ہے وہ فرماتی ہیں کہ بنی
عبدلہ اشہل میں تین آدمی ایسے تھے کہ ان سے افضل کوئی بھی نہیں تھا: ایک سعد بن معاذ، دوسرے اسید بن حضیر،

(۱) أخرجه الحاكم في "المستدرک" عن عائشة رضي الله تعالى عنها برقم: (۵۲۶۰)، وصححه، ووافقه
الذهبي في التلخيص، وأخرجه أبو نعیم بسنده عن عائشة رضي الله تعالى عنها برقم: (۸۸۷)، في معرفة
الصحابه: ۲۴۸/۱

(۲) أخرجه الترمذي في باب "مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبي عبيدة بن الجراح
رضي الله تعالى عنهم، من كتاب المناقب، رقم: (۳۷۹۵)، وقال: هذا حديث حسن، إنما نعرفه من حديث
سهيل، وأخرجه الحاكم، برقم: (۵۲۶۳)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه
الذهبي في ذلك، وقال في "سير الأعلام": "وإسناده جيد": ۳۴۱/۱، مؤسسة الرسالة، وذكره ابن عساكر
في تاريخ دمشق، بلفظ الترمذي: ۵۷/۳

(۳) أخرجه أبو داود، في "باب في قبلة الجسد" من كتاب الأدب، برقم: (۵۲۲۴).

والحاكم في المستدرک برقم: (۵۲۶۲)، وصححه، ووافقه الذهبي في التلخيص، كذا في سير

تیسرے عباد بن بشر۔ (۱)

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کا بہت اکرام کرتے تھے اور انصار میں سے کسی کو ان پر مقدم

نہیں رکھتے تھے۔ (۲)

ان کے بدری ہونے میں اختلاف ہے (۳)

بعض نے کہا کہ یہ بدری تھے (۴) محمد بن سعد نے اپنی طبقات میں انہیں ”طبقات البدریین من الأنصار“ کے تحت ذکر کیا ہے، مگر ساتھ ہی یہ تصریح کی ہے کہ انہوں نے بدر میں شرکت نہیں کی۔ (۵) اور صحیح یہی ہے کہ یہ بدری نہیں تھے۔ (۶)

(۱) المستدرک، کتاب معرفة الصحابة، ذکر مناقب عباد بن بشر بن وقش الأشهلي رضي الله تعالى عنه، رقم: (۵۰۱۶)، ۲۵۵/۳، دار الكتب العلمية، قال الحاكم: ”هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه“، ووافقه الذهبي في ”التلخيص“ وذكره الحافظ في ”الإصابة“ عن ابن اسحاق، وصرح فيه بالتحديث، الإصابة، حرف الألف، رقم الترجمة: (۸۵)، ۲۳۵/۱

(۲) الإصابة: ۲۳۵/۱، أسد الغابة: ۱۳۰/۱

(۳) تهذيب الكمال: ۲۴۶/۳، قال ابن الأثير الجزري: واختلف في شهوده بدراء فقال ابن اسحاق وابن الكلبي، ”لم يشهدا“، وقال غيرهما: شهدا وشهد أحدا وما بعدها من المشاهد. أسد الغابة: ۱۳۰/۱، والإصابة: ۲۳۴/۱

(۴) وقال خليفة بن خياط: ”إنه كان بدريا“، تاريخ دمشق: ۵۴/۳، وقال أبو نعیم في ترجمته: ”عقبی بدری“. معرفة الصحابة: ۲۴۵/۱

(۵) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۰۳-۶۰۷

(۶) قال العلامة مغلطي: ”وفي قول المزي: اختلف في شهوده بدراء نظر؛ لأن الذي قال: إنه شهدا وهم ورد قوله، فصار كلا قول. والصحيح الذي ذكره جماعة من الأئمة أنه لم يشهدا. قاله ابن عساكر وغيره“ إكمال تهذيب الكمال: ۲۲۷/۲

وصرح أيضا بعدم شهوده بدراء الحاكم في ”المستدرک“: ۳۲۵/۳، ۳۲۶، والحافظ الذهبي في ”تاريخ الإسلام“: ۷۵/۲، وابن سعد في الطبقات الكبرى: ۶۰۵/۳، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ۵۴/۳، ۵۷، وابن كثير في البداية والنهاية: ۹۹/۷، وابن حجر في التهذيب: ۳۴۸/۱، والذهبي في سير الأعلام: ۳۴۳/۱

خود اپنا اعتذار بیان کرتے ہیں کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ بدر سے واپس تشریف لائے تو انہوں نے (اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے) فرمایا: ”تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جنہوں نے آپ کو فتح و ظفر سے سرفراز فرمایا اور آپ کی آنکھیں ٹھنڈی فرمائیں، بخدا اے اللہ کے رسول! میرا بدر سے تحلف اختیار کرنا اس وجہ سے ہرگز نہ تھا کہ آپ اپنے دشمنوں سے وہاں معرکہ لڑیں گے، بلکہ میں تو یہ سمجھا تھا کہ آپ صرف قافلہ کے تعاقب کیلئے جارہے ہیں، اگر مجھے اس بات کا علم ہوتا کہ آپ غزوہ کیلئے تشریف لے جا رہے ہیں تو میں ہرگز پیچھے نہ ہٹتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ: ”تم نے سچ کہا ہے۔“ (۱)

محمد بن سعد نے ”الطبقات الکبریٰ“ میں اس کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۲)

البتہ احد میں شریک ہوئے تھے اور اس میں انہیں سات زخم لگے تھے، اسی طرح خندق اور دیگر تمام غزوات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے۔ (۳)

صحیحین اور بعض دیگر کتب میں ان کی روایات ہیں۔ (۴) ان کی کل روایات اٹھارہ ہیں، جن میں سے ایک متفق علیہ ہے۔ (۵) یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ اور ان سے روایت کرنے والے: انس بن مالک، کعب بن مالک، ابوسعید خدری، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، عبدالرحمان بن ابی لیلیٰ، ان کے والد ابولیلی الانصاری، ابن شفیع الطیب، محمد بن ابراہیم بن الحارث التیمی اور حصین بن عبدالرحمن الاشہلی ہیں، آخر الذکر دو حضرات نے ان کا زمانہ نہیں پایا۔ (۶)

(۱) تاریخ دمشق: ۵۴/۳، الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۶۰۵/۳، وقال الذهبي: ”وندم على تخلفه عن بدر، وقال: ظننت أنها العير، ولو ظننت أنه غزو ماتخلفت“ سير أعلام النبلاء: ۳۴۳/۱، تهذيب التهذيب: ۳۴۸/۱، المستدرک: ۳۲۵/۳، ۳۲۶

(۲) انظر: الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۶۰۵/۳، كذا في تاريخ دمشق: ۵۷/۳

(۳) المستدرک: ۳۲۶/۳، الإصابة: ۲۳۴/۱، أسد الغابة: ۱۳۰/۱، الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۶۰۵/۳، سير أعلام النبلاء: ۳۴۳/۱

(۴) الإصابة: ۲۳۴/۱

(۵) خلاصة تهذيب تهذيب الكمال للخزرجي، ص: ۳۸

(۶) تهذيب الكمال: ۲۴۶/۳، ۲۴۷، تاريخ دمشق: ۵۳/۳، تهذيب التهذيب: ۳۴۷/۱، أسد الغابة: ۱۳۰/۱، تاريخ الإسلام للذهبي: ۷۵/۲

ابو عبید القاسم بن سلام، محمد بن عبداللہ بن نمیر، عمرو بن علی، یحییٰ بن بکیر، بغوی، ابن السکن، واقدی اور
جمہور علمائے اہل سیر نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں شعبان میں
ہجری (۲۰ھ) کو مدینہ میں ان کا انتقال ہوا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے جنازے کو کندھا دیا اور
جنت البقیع میں ان کی نماز جنازہ پڑھائی اور وہیں ان کی تدفین ہوئی۔ (۱) رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارضاه۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب مناقب الأنصار“ میں ان کی منقبت میں ”باب منقبة أسيد بن
حضير وعباد بن بشر رضي الله تعالى عنهما“ قائم کیا ہے۔

ماہی باؤل برکتکم یا آل ابی بکر

اے ابو بکر کے گھرانے والو! یہ تمہاری کوئی پہلی برکت نہیں ہے۔

”آل ابی بکر“ سے مراد خود حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ان کے اہل اور اتباع ہیں۔ (۲)
بعض نسخوں میں ”اول“ باء جارہ کے بغیر ہے اور وہ نصب اور رفع دونوں طرح پڑھا گیا ہے، نصب

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۳۴۳/۱، البداية والنهاية: ۹۹/۸، أسد الغابة: ۱۳۱/۱، إكمال تهذيب الكمال:
۲۲۶/۲، تهذيب الكمال: ۲۵۲/۳، ۲۵۳، تاريخ الإسلام: ۷۵/۲، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۶۰۶/۳،
تاريخ دمشق: ۵۵/۳، تهذيب التهذيب: ۳۴۸/۱، الإصابة: ۲۳۵/۱، المستدرک: ۳۲۵/۳، الکاشف فی
معرفة من له رواية في الكتب الستة، حرف الألف، رقم الترجمة: (۲۳۴۳)، بتحقيق الشيخ محمد عوامة،
ص: ۲۵۲، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، تقریب التهذيب، بتحقيق الشيخ محمد
عوامة، رقم الترجمة: ۵۱۷، ص: ۱۱۲، دار الرشيد، سوريا، حلب، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال،
ص: ۳۸

ولم نجد فيه خلافا إلا ما حكى عن المدائني أنه قال: إنه توفي سنة إحدى وعشرين، كما في

”الإصابة“: ۲۳۵/۱، وتهذيب التهذيب: ۳۴۸/۱

وقال ابن عساكر: ”وحكى المدائني أنه توفي سنة إحدى وعشرين، وتبعه على ذلك خليفة بن

خياط“. تاريخ دمشق: ۵۹/۳

(۲) شرح الزرقاني: ۱۱۱/۱، فتح الباري: ۵۶۰/۱، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، أوجز المسالك: ۵۵۹/۱، فتح

الملهم: ۱۱۹/۳

اس تقدیر پر کہ ”ما“ مشبہ بلیس عاملہ ہو۔ اور رفع بر تقدیر اہمال ہوگا۔ (۱)

بہر حال! اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اور برکت پہلے ظاہر ہو چکی تھی، میں نے اس کی طرف ابتداء میں اشارہ کیا تھا کہ بظاہر اس سے واقعہ ا فک سے خلاصی کی طرف اشارہ ہے (اور واقعہ ا فک اس قصہ سے پہلے پیش آیا)، (۲) اس لئے کہ مسلمان منافقین کی لعن طعن کے مورد بن گئے تھے، طرح طرح سے منافقین طعن و تشنیع کر رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی براءت نازل فرمائی تو مومنین مخلصین کی گلو خلاصی ہوئی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ قصہ سابقہ سے ا فک ہی کا قصہ کیوں مراد لیا جائے، اس کی کیا وجہ ہے، ا فک کے علاوہ کوئی دوسرا قصہ بھی تو مراد ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قصہ ا فک ہی وہ قصہ ہے جو مسلمانوں کیلئے برکت کا سبب بننے کے حوالے سے مشہور ہوا اور دوسرا کوئی ایسا واقعہ نہیں جو اس حوالے سے مشہور ہوا ہو، اسی لئے بظاہر وہی مراد ہے۔ (۳)

یہ جملہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے اہل خانہ کی فضیلت اور ان کا بار بار برکت کا سبب بننے پر دلالت کرتا ہے۔ (۴)

اس کے بعد آپ یہ سمجھ لیں کہ یہاں حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے الفاظ ”ماہی بأول برکتکم یا آل ابی بکر“ ذکر کیے گئے ہیں اور کتاب التفسیر میں عمرو بن الحارث کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”لقد بارک اللہ للناس فیکم یا آل ابی بکر، ما أنتم إلا بركة لهم“ (۵) اے ابو بکر کے گھر والے والو!

(۱) تحفة الباری: ۲۶۶/۱۔ اعمال اہل حجاز (اسی طرح اہل تہامہ و اہل نجد) کا مسلک ہے، اسی لیے اسے ”مانافیۃ حجازیۃ“ کہا جاتا ہے اور اہمال بنو تمیم کا۔ (ہدایۃ النحو، ص: ۴۷، قدیمی، جامع الدروس العربیۃ: ۲/۲۱۰، قدیمی، کذا فی کتب النحو المبسوطۃ)۔

(۲) المتتقی: ۱/۴۲۴، ۴۲۵، فتح الباری: ۱/۵۷۲، ۵۷۳، إرشاد الساری: ۱/۵۷۶، فیض الباری: ۱/۵۱۴، أوجز المسالك: ۱/۵۶۰

(۳) فیض الباری: ۱/۵۱۴

(۴) عمدة القاری: ۱/۴، فتح الباری: ۱/۵۷۲، فتح الملہم: ۳/۱۱۹

(۵) صحیح البخاری، کتاب تفسیر القرآن، سورۃ المائدۃ، باب قولہ: ﴿فَلَمَّ تَجَدَّوْا مَاءً فَنَمِمْوْا صَعِيدًا

تمہارے سبب اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو برکات سے نوازا، تم تو لوگوں کیلئے برکت ہی کا سبب ہو۔ اگلے باب میں ”ہشام بن عروہ“ کی روایت میں ہے: ”فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ تَكْرِهِنَهُ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرٌ“ (۱) بخدا! جب بھی آپ کے ساتھ کوئی ایسی بات پیش آئی جس سے آپ کو تکلیف ہوئی ہو، تو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے اور تمام مسلمانوں کیلئے اس میں خیر پیدا فرمادی۔ ”کتاب فضائل الصحابة“ اور ”کتاب النکاح“ میں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: ”فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ قَطُّ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ لَكَ مِنْهُ مَخْرَجًا وَجَعَلَ لِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ بَرَكَةٌ“ (۲) کہ جب بھی آپ پر کوئی مصیبت آتی ہے تو اللہ تعالیٰ آپ کیلئے اس سے خلاصی کی راہ نکال دیتے ہیں اور مسلمانوں کیلئے اسے برکت کا ذریعہ بنا دیتے ہیں۔

مفہوم و مقصد ان تمام الفاظ کا ایک ہی ہے، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کے گھرانے کی فضیلت کا ذکر ہے۔ (۳)

قالت: فبعضنا البعير الذي كنت عليه، فأضربنا العقد تحته۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: پھر ہم نے اس اونٹ کو اٹھایا جس پر میں سوار تھی تو ہمارا اس کے نیچے سے پایا۔

اس سے متبادر یہی ہے کہ جو حضرات پہلے تلاش کرنے گئے تھے ہارا نہیں نہیں ملا۔ (۴)
پھر آپ یہ سمجھیں کہ یہاں روایت میں ہے: ”فأضربنا العقد تحته“ اگلے باب کی روایت میں ہے:
”فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً فوجدها“۔ (۵) ”باب فضل عائشة رضي الله

طیبا، رقم: (۴۶۰۸)

(۱) باب: ”إذ لم يجد ماء ولا تراباً“ رقم: (۳۳۶)

(۲) کتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة رضي الله تعالى عنها، رقم: (۳۷۷۳)، وکتاب النکاح، باب استعارة الثياب للعروس وغيرها، رقم: (۵۱۶۴)، کذا فی مسلم، کتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۵)

(۳) عمدة القاري: ۵/۴، فتح الباري: ۵۷۲/۱، ۵۷۳

(۴) فتح الباري: ۵۷۳/۱، عمدة القاري: ۶/۴، شرح الزرقاني: ۱/۱۱۱، أوجز المسالك: ۵۶۰/۱، فتح

الملمم: ۱۱۹/۳

(۵) باب: ”إذ لم يجد ماء ولا تراباً“، رقم: (۳۳۶)

تعالیٰ عنہا“ اور مسلم کی روایت میں ہے: ”فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم أناسا من أصحابه في طلبها“ (۱) ابوداؤد کی روایت میں ہے: ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسيد بن حضير وأناسا معه في طلب فلاة أضلتها عائشة“ (۲) اور ان روایات کا تعارض بالکل ظاہر ہے۔

جس کا جواب یہ ہے، یا یوں کہیے کہ رفع تعارض کیلئے جمع بین الروایات کے سلسلے میں یہ کہا جائے گا کہ جن لوگوں کو ہار تلاش کرنے کیلئے بھیجا گیا تھا ان کے امیر حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے، اسی لئے بعض روایات میں صرف ان کے نام کی تصریح کی گئی ہے، (جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے) اور جہاں مبہم (غیر معین) شخص کی طرف فعل کی اسناد ہوئی ہے (یعنی ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا فوجدھا“۔ جیسا کہ اگلے باب کی روایت میں ہے) وہاں حضرت اسید رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی مراد ہیں۔ اور اب یہ کہا جائے گا کہ وہ جماعت جو ہار تلاش کرنے گئی اسے اس وقت ہار نہ ملا، جب وہ واپس آگئے اور تیمم کی آیت نازل ہوگئی اور انہوں نے کوچ کرنے کا ارادہ کیا اور اونٹ کو اٹھایا تو اب حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وہ ہار ملا۔

اب صرف یہ بات رہ گئی کہ اگلے باب کی روایت میں تو ہے: ”بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا فوجدھا“ جس سے متبادر یہ ہے کہ وہ ہار اس شخص کو ملا جو اس کی تلاش میں گیا اور وہیں ملا، نہ کہ واپسی میں، سو اس کا حل یہ ہے کہ ”رجلا“ سے مراد حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں (کما ذکرنا) اور ”فوجدھا“ کا مطلب یہ ہے کہ تمام تفتیش و جستجو کرنے کے بعد جب واپس آئے تو اونٹ کے نیچے سے وہ ہار پایا۔ کذا فی الفتح وغیرہ۔ (۳)

۳۲۸ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ قَالَ : حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ (ح) . قَالَ : وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ قَالَ : أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ قَالَ : أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ : حَدَّثَنَا يَزِيدُ ، هُوَ ابْنُ صُهَيْبٍ الْفَقِيرُ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا

(۱) صحيح البخاري، باب فضل عائشة رضي الله تعالى عنها، رقم: (۳۷۷۳)، ومسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۵)

(۲) أبوداود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱۷)

(۳) فتح الباري: ۱/۵۷۳، عمدة القاري: ۶/۴، إرشاد الساري: ۱/۵۷۶، شرح الزرقاني: ۱/۱۱۱، أوجز

المسالك: ۱/۵۶۰، فتح الملهم: ۳/۱۱۹

جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ (۱) ! أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ : (أُعْطِيَتْ خَمْسًا ، لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي : نُصِرْتُ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي ، وَأُعْطِيَتْ الشَّقَاعَةُ ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً ، وَبُئِنْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً) . [۲۹۵۴ ، ۴۲۷]

تراجم رجال

محمد بن سنان

یہ محمد بن سنان عوفی بابلی بصری ہیں، ان کا تذکرہ ”کتاب العلم“ کی پہلی حدیث کے تحت آچکا

ہے۔ (۲)

ہشیم

یہ ابومعاویہ ہشیم (بمضومة وفتح معجمة، بالتصغیر) (۳) بن بشیر (بوزن عظیم) (۴) بن قاسم بن دینار سلمی واسطی ہیں (۵)

یہ اپنے والد قاسم بن بشیر، امام زہری، عمرو بن دینار، ایوب سختیانی، سلیمان تیمی، سلیمان اعمش، حمید

(۱) الحدیث اطرافہ فی کتاب الصلاة، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً“، رقم: (۴۳۸)، وفي کتاب فرض الخمس، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”أحلت لكم الغنائم“، رقم: (۳۱۲۲)

وأخرجه مسلم في صحيحه في کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المساجد ومواضع الصلاة،

رقم: (۱۱۶۳)

والنسائي في سننه في کتاب الغسل والتيمم، باب التيمم بالصعيد، رقم: (۴۳۲)

(۲) ويكفي: كشف الباري: ۵۴، ۵۳/۳

(۳) المغني، ص: ۲۹۰، تحفة الباري: ۱/۲۶۶، الكوثر الجاري: ۸/۲

(۴) تقريب التهذيب، رقم: (۷۳۱۲)

(۵) تهذيب الكمال: ۳۰/۲۷۲، رقم: (۶۵۹۵)، تهذيب التهذيب: ۱۱/۵۹، سير أعلام النبلاء: ۸/۲۸۷،

تقريب التهذيب، رقم: (۷۳۱۲)

الطویل، عبدالعزیز بن صہیب، ابواسحاق شیبانی، عطاء بن السائب، حجاج بن ارطاة، خالد الحذاء، داؤد بن ابی ہند، حمزہ بن دینار، شعبہ بن حجاج، عبدالملک بن عمیر، لیث بن سعد اور یحییٰ بن سعید انصاری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام احمد بن حنبل، سفیان ثوری، امام شعبہ (جوان کے شیوخ میں سے ہیں) عبداللہ بن مبارک، ابوبکر بن ابی شیبہ، عبدالرحمن بن مہدی، عثمان بن ابی شیبہ، علی بن المدینی، قتیبہ بن سعید، ابو عبید قاسم بن سلام، امام مالک بن انس، ہناد بن السری، محمد بن سنان عوفی، محمد بن سلام بیکندی، وکیع بن الجراح، مسدد بن سرہد، وہب بن بقیہ، یحییٰ بن معین اور یحییٰ بن یحییٰ نیشاپوری رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۱)

۱۰۵ھ میں ان کی ولادت ہوئی ہے۔ (۲)

امام عجمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة يعد من الحفاظ وكان يدلّس“۔ (۳)

یزید بن ہارون رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مساريت أحدا أحفظ من هشيم إلا سفیان إن شاء

اللہ“۔ (۴)

عبدالرحمن بن مہدی فرماتے ہیں: ”كان هشيم أحفظ للحديث من سفیان الثوري“۔ (۵)

امام خلیل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حافظ مثقن“۔ (۶)

عبدالرحمن بن مہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حفظ هشيم عندي أثبت من حفظ أبي

عوانة“۔ (۷)

(۱) شیوخ و تلامذہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۲۷۲/۳۰-۲۷۷، سیر أعلام النبلاء:

۲۸۷/۸-۲۸۹، تہذیب التہذیب: ۶۰، ۵۹/۱

(۲) طبقات ابن سعد: ۳۱۳/۷

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۲۹۰/۸

(۴) تذکرة الحفاظ للذهبي، الطبقة السادسة: ۲۴۹/۱، رقم: (۲۳۵)

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۲۹۰/۸

(۶) تہذیب التہذیب: ۶۳، ۶۲/۱۱

(۷) سیر أعلام النبلاء: ۲۹۲/۸، تہذیب الکمال: ۲۸۲/۳۰

امام ابو حاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”لایسئل عن ہشیم فی صلاحہ وصدقہ وأمانتہ“۔ (۱)
ابن ابی حاتم فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے ہشیم کے متعلق پوچھا تو فرمایا: ”ثقة وهو أحفظ
من أبي عوانة“۔ (۲)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”إمام ثقة مدلس“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال الخفي“۔ (۴)

یحییٰ بن یحییٰ فرماتے ہیں: ”مارأيت في الشيوخ أحفظ من هشيم“۔ (۵)

ابن سعد فرماتے ہیں: ”كان ثقة، كثير الحديث، ثناء يدللس كثير“۔ (۶)

ابن حبان رحمہ اللہ نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۷)

شعبان ۱۸۳ھ میں بغداد میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۸)

ہشیم بن بشیر واسطی رحمہ اللہ ائمہ حدیث میں سے ہیں جن کی توثیق پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، البتہ یہ
تدلیس سے مشہور تھے امام عبد الرزاق نے عبد اللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ہشیم سے
کہا کہ آپ ”کثیر الحدیث“ ہونے کے باوجود تدلیس کیوں کرتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ امام اعظم بڑے
ہونے کے باوجود تدلیس کرتے ہیں۔ (۹)

(۱) تہذیب التہذیب: ۶۲/۱۱

(۲) تہذیب الکمال: ۲۸۳/۳۰، تہذیب التہذیب: ۶۱/۱۱

(۳) الکاشف: ۳۳۸/۲، رقم: (۵۹۷۹)

(۴) تقریب التہذیب، ص: ۵۷۴، رقم: (۷۳۱۲)

(۵) تہذیب التہذیب: ۶۱/۱۱

(۶) طبقات ابن سعد: ۳۱۳/۷

(۷) ثقات ابن حبان: ۵۸۷/۷، دار الفکر

(۸) طبقات ابن سعد: ۳۱۳/۷، تہذیب التہذیب: ۶۲/۱۱، تہذیب الکمال: ۲۸۸/۳۰، تذکرۃ الحفاظ:

۲۴۹/۱، الکاشف: ۳۳۸/۲، رقم: (۵۹۷۹)، تقریب التہذیب، ص: ۵۷۴، رقم: (۷۳۱۲)، خلاصہ

تذہیب تہذیب الکمال للخزرجی، ص: ۴۱۴

(۹) تہذیب التہذیب: ۶۲/۱۱

امام حاکم نے ان کی تدلیس کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے تلامذہ نے ایک مرتبہ اس بات پر اتفاق کیا کہ ہشیم کی وہ روایت جو وہ تدلیساً بیان کریں ہم نہیں لیں گے، چنانچہ ہشیم کو جب اس بات کا علم ہوا تو انہوں نے ہر حدیث بیان کرتے وقت ”تحدیث“ کی تصریح کی اور کہا ”حدثنا حصین ومغیرة“ جب درس سے فارغ ہوئے تو تلامذہ سے پوچھا کہ ”آج میں نے کوئی روایت تدلیساً بیان کی ہے؟“ تو انہوں نے کہا کہ نہیں، تو اس پر ہشیم نے فرمایا کہ جو احادیث میں نے بیان کی ہیں ان میں سے ایک حرف بھی میں نے مغیرہ سے نہیں سنا، بلکہ ”حدثنا حصین ومغیرة“ سے میری مراد یہ تھی کہ ”حدثني حصین وهو مسموع لي وأما مغیرة فغير مسموع لي“۔ (۱)

خاص طور سے امام زہری سے جو ان کی روایات ہیں وہ محدثین کے ہاں کم درجے کی ہیں۔ بہر حال! محدثین و حفاظ کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ہشیم سے صرف وہی روایات لی ہیں جن میں انہوں نے ”تحدیث“ کی صراحت کی ہے، حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے بخاری میں ہشیم کی روایات کا تتبع کیا تو کیسا ہی پایا، (یعنی بخاری میں ان کی صرف وہی روایات ہیں جنہیں میں نے ہشیم سے ”تحدیث“ کی صراحت کی ہے) رہی بات ان مرویات کی جو انہوں نے امام زہری سے نقل کی ہیں، سو صحیحین میں ان میں سے کوئی روایت بھی نہیں۔ (۲)

یہاں بھی ہشیم نے سارے سماع کی تصریح کی ہے اور پھر انہوں نے یزید الفقیر سے اور انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع کی تصریح کی ہے، لہذا اس سند کے متصل ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ (۳)

سعید بن النضر

یہ سعید بن النضر (بفتح النون وسكون الضاد المعجمة) (۴) ابوعثمان بغدادی ہیں۔ (۵)

(۱) تہذیب التہذیب: ۶۲/۱۱

(۲) ہدی الساری، الفصل التاسع، ص: ۶۲۶، دار الکتب العلمیة

(۳) فتح الباری لابن رجب: ۳۱۲/۱

(۴) عمدة القاری: ۱۱/۴، تحفة الباری: ۲۶۶/۱ یہ لفظ جہاں بھی الف لام کے ساتھ ہوگا وہاں ”ضاد“ کے ساتھ

(النضر) ہوگا اور جہاں بھی الف لام کے بغیر آئے گا وہاں ”ضاد“ کے ساتھ (نضر) ہوگا۔ الکونثر الجاری: ۸/۲

(۵) تہذیب الکمال: ۸۸/۳۰، تہذیب التہذیب: ۹۲/۴، تقریب التہذیب، ص: ۲۴۱، رقم: (۲۴۰۶)،

یہ اسماعیل بن عیاش، عثمان بن عبد الرحمن وقاصی، ہشیم بن بشیر، ابوالخثریٰ اور وہب بن وہب قاضی رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری اور فضل بن احمد بن سہل آملی رحمہما اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

ابن حبان نے کتاب الثقات میں انہیں ذکر کیا ہے۔ (۳)

۲۳۳۴ ہجری میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۴) رحمہ اللہ رحمة واسعة۔

سیار

یہ سیار (بفتح الشین المهملة وتشديد الياء وبالراء) (۵) ابن ابی سیار ابوالحکم (فتح الکاف) (۶) عنزی (فتح النون) (۷) واسطی ہیں (۸)

یہ ثابت بنانی، زر بن حبیش، ابووائل شقیق بن سلمہ اسدی، شہر بن حوشب، عامر شععی، عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ، یزید الفقیر اور ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری رحمہم اللہ وغیرہ سے روایتِ حدیث کرتے ہیں۔

ان سے روایات کرنے والوں میں اسماعیل بن ابی خالد، حسن بن حکم، سفیان ثوری، سلیمان تیمی، شعبہ

خلاصة الخزرجي، ص: ۱۴۳، الجرح والتعديل: ۶۸/۴، رقم: (۲۹۳/۵۴۱۲)

(۱) تہذیب الکمال: ۸۸/۱۱

(۲) تقریب التہذیب، ص: ۲۴۱، رقم: (۲۴۰۶)

(۳) کتاب الثقات، رقم: (۱۳۵۳)، ۱۸۶/۵، دار الكتب العلمية

(۴) تہذیب الکمال: ۸۸/۱۱، تہذیب التہذیب: ۹۲/۴، الکاشف: ۴۴۵/۱، رقم: (۱۹۶۷)، عمدة

القاري: ۱۱/۴، تقریب التہذیب، ص: ۲۴۱، رقم: (۲۴۰۶)

(۵) فتح الباري: ۵۷۴/۲، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، الكوثر الجاري: ۸/۲

(۶) عمدة القاري: ۱۱/۴

(۷) خلاصة الخزرجي، ص: ۱۶۰

(۸) تہذیب الکمال: ۳۱۳/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۱/۴، إكمال مغلطاي: ۱۸۶/۶، رقم: (۲۳۲۲)

بن حجاج، عباد بن کثیر ثقفی اور ہشیم بن بشیر رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۱)

ان کا شمار کبار تبع تابعین میں ہوتا ہے، بعض صحابہ کرام کا زمانہ انہوں نے پایا، مگر لقاء کسی سے نہیں، تمام محدثین کرام نے ان کی توثیق پر اتفاق کیا ہے، اصحاب صحاح ستہ اور دیگر محدثین کرام نے ان سے روایات لی ہیں۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

امام یحییٰ بن معین اور امام نسائی رحمہما اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق ثقة ثبت في كل المشائخ“۔ (۵)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۶) ۱۲۲ ہجری میں ان کی وفات ہوئی ہے۔ (۷) رحمہ اللہ رحمة واسعة۔

یزید

یہ ابو عثمان یزید بن صہیب (مصغر اخففا) (۸) کو فی الفقیر ہیں۔ (۹)

(۱) شیوخ و تلامذہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۳۱۴/۱۲

(۲) فتح الباری: ۵۷۴/۱، عمدۃ القاری: ۸/۴

(۳) تقریب التہذیب، ص: ۲۶۲

(۴) تہذیب الکمال: ۳۱۵/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۲/۴

(۵) تہذیب الکمال: ۳۱۵/۱۲، تہذیب التہذیب: ۲۹۲/۴

(۶) کتاب الثقات: ۴۲۱/۶، دار الفکر

(۷) خلاصۃ الخزر جی، ص: ۱۶۱، الکاشف: ۴۷۵/۱، رقم: (۲۲۱۸)، تقریب التہذیب، ص: ۲۶۲،

رقم: (۲۷۱۸)، عمدۃ القاری: ۱۱/۴، سیر أعلام النبلاء: ۳۹۲/۵، تہذیب الکمال: ۳۱۵/۱۲، تہذیب

التہذیب: ۲۹۲/۴

(۸) عمدۃ القاری: ۱۱/۴، الکواثر الجاری: ۸/۲

(۹) خلاصۃ الخزر جی، ص: ۴۳۲، تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۱۱، تہذیب الکمال: ۱۶۳/۳۲، ۱۶۴،

طبقات ابن سعد: ۳۰۵/۶، تقریب التہذیب، ص: ۶۰۲، رقم: (۷۷۳۳)

”فقیر“ باب ”سمع“ (فَقْرٌ - فَقَرًا) سے ”فعل“ کے وزن پر صفت مشبہ ہے، یہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے ریڑھ کی ہڈی میں بوجہ بیماری یا شکستگی درد کی شکایت رہتی ہو۔ اور باب ”کرم“ (فَقْرٌ - فَقَرًا) سے غریب و مفلس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

یہاں ”فقیر“ پہلے معنی میں مستعمل ہے، یہ ”غنی“ (مالدار) کا مقابل نہیں۔ انہیں ”فقیر“ اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ انہیں ریڑھ کی ہڈی میں درد کی شکایت رہتی تھی۔ (۲)

یہ حضرت جابر بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمر بن الخطاب اور ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ ان سے روایت کرنے والوں میں اشعث بن سوار، مسعر بن کدام، حکم بن عتیبہ، سلیمان اعمش، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ، سیار بن ابی سیار، قیس بن سلیم، محمد بن ابی ایوب اور منصور بن دینار رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔ (۳)

امام نسائی، یحییٰ بن معین اور ابوزرعمہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

امام ابوحاتم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق“۔ (۵)

ابن خراش فرماتے ہیں: ”جلیل، صدوق، عزیز الحدیث“۔ (۶)

(۱) فَقْرٌ فَقَرًا: اشتكى فقر ظهره من مرض أو كسر، فهو فقير وفقر ومفقور فَقْرٌ فَقَارَةٌ: ضد: استغنى، افتقر: فَقْرٌ. وإليه: احتاج، فهو فقير، ج: فقراء. (المنجد في اللغة، ص: ۵۹۰، تہران)
انظر أيضا: تاج العروس (فصل الفاء من باب الراء: ۴۷۳/۳، ولسان العرب: ۶۲/۵، ایران، ومعجم الصحاح، ص: ۸۱۸، والقاموس المحيط، ص: ۴۱۲، دار الفکر

(۲) عمدة القاري: ۱۱/۴، تقریب التهذیب، ص: ۶۰۲، رقم: (۷۷۳۳)، الکاشف: ۳۸۴/۲، رقم: (۶۳۲۱)، خلاصة الخزر جي، ص: ۴۳۲، فتح الباري: ۵۶۵/۱، إرشاد الساري: ۵۷۷/۱، تحفة الباري: ۲۶۶/۱، الترويض على الجامع الصحيح للسيوطي: ۲۸۲/۱، دار الكتب العلمية، التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ۱۶۲/۵، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.

(۳) شیوخ و تلامذہ کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۱۱، تہذیب الکمال: ۱۶۴/۳۲

(۴) تہذیب الکمال: ۱۶۵/۳۲، تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۱۱

(۵) الجرح والتعديل: ۳۳۷/۹، تہذیب الکمال: ۱۶۵/۳۲

(۶) تہذیب الکمال: ۱۶۵/۳۲

امام ابو زرہ ایک اور جگہ فرماتے ہیں: ”یکتب حدیثہ“۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۴)

جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

یہ مشہور صحابی ہیں، ان کے احوال ”کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء، إلا من المخرجین،

من القبل والدبر“ میں ملاحظہ کیجئے۔

شرح حدیث

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، سند اول کے الفاظ صفحہ ۶۲ پر کتاب الصلاۃ

میں آرہے ہیں (۵) اور یہاں سند ثانی کے الفاظ ذکر کیے ہیں، یہی امام بخاری رحمہ اللہ کی اکثری وغالبی عادت

ہے، بعض اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ سند اول کے الفاظ کہیں اور ذکر کیے ہی نہیں۔

حافظ صاحب مذکورہ سند کے نکات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے دونوں

شیوخ نے انہیں یہ حدیث حضرت ہشیم سے بیان کی ہے، اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ نے بیان حدیث

میں دونوں شیوخ کو جمع نہیں کیا (کہ حدثنا محمد بن سنان وسعيد بن النضر کہتے)، اس لئے کہ انہوں

نے یہ حدیث دونوں شیوخ سے الگ الگ مجلس میں سنی ہے۔

اور پھر بظاہر محمد بن سنان سے حدیث سننے میں امام بخاری رحمہ اللہ کے ساتھ اور بھی حضرات شریک

تھے، اسی لئے ”حدثنا“ جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا، جب کہ سعید بن النضر سے یہ روایت اکیلی سنی ہے، اسی

(۱) تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۱۱، تہذیب الکمال: ۱۶۵/۳۲

(۲) تقریب التہذیب، ص: ۶۰۲، رقم: (۷۷۳۳)

(۳) الکاشف: ۳۸۴/۲، رقم: (۶۳۲۱)

(۴) کتاب الثقات: ۵۳۵/۵

(۵) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً“، رقم: (۴۳۸)

لئے ”حدثنی“ صیغہ مفرد کے ساتھ ذکر کیا، پھر آگے ان کے پہلے استاذ محمد بن سنان نے بظاہر یہ حدیث حضرت ہشیم سے انہیں کے الفاظ میں سنی (کہ حضرت ہشیم خود بیان کرنے والے تھے)، اسی لئے ”حدثننا“ تحدیث کا لفظ استعمال کیا، جب کہ دوسرے استاذ سعید بن النضر نے وہ حدیث حضرت ہشیم کے سامنے خود پڑھی یا کسی اور کو پڑھتے ہوئے سنا (یعنی حضرت ہشیم نے خود بیان نہیں کی)، اسی لئے ”اخبّرنا“ کا صیغہ استعمال کیا (”حدثننا“ نہیں کہا)۔ بہر حال! یہ تمام رعایت اصطلاح کو مد نظر رکھتے ہوئے ہے۔

پھر متن کے الفاظ حضرت سعید بن النضر (یعنی دوسری سند) کے ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کے صنیع کے استقراء و تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ حدیث ایک سے زائد اسناد سے بیان کرتے ہیں تو الفاظ آخری سند کے ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم، (۱)

أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي

مجھے پانچ چیزیں ایسی عطا کی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا کی گئیں۔

کتاب الصلاة کی روایت میں ”من الأنبياء“ کا اضافہ ہے، (۲) جب کہ مسند احمد میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اس کے بعد ”ولا أقوله فخرا“ کا اضافہ ہے۔ (۳) یعنی یہ بات ازراہ تفاخر نہیں، بلکہ تحدیث بالعمہ کے طور پر کہہ رہا ہوں، لقوله تعالیٰ: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (۴) مسند احمد ہی میں عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غزوہ تبوک کے موقع پر ارشاد فرمایا تھا۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۵۷۴

(۲) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“ رقم: (۴۳۸)

(۳) مسند الإمام أحمد، أحاديث عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، رقم: (۲۲۵۶)، ۱/۶۶۱، عالم الكتب.
امام احمد رحمہ اللہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہی سے یہ حدیث ایک اور جگہ روایت کی ہے، اس میں ”ولا أقولهن فخراً“ کے الفاظ ہیں، دیکھیے: رقم: (۲۷۴۳)

(۴) شرح المواهب اللدنية: ۷/۱۰۶، ۱۰۷

(۵) ونصه: ”..... عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عام غزوة تبوك

یہ چیزیں خصائص کہلاتی ہیں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص کے سلسلے میں متعدد روایات وارد ہوئی ہیں، بعض میں تین اور بعض میں چھ کا ذکر ہے، بعض میں اس کے علاوہ اعداد وارد ہوئی ہیں۔ (۱) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں خصائص سے متعلق مختلف روایات جمع کر کے ان سے سترہ خصائص اخذ کیے ہیں، اور کہا کہ اگر مزید تتبع کیا جائے تو خصائص کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہو سکتی ہے، پھر لکھا کہ ابوسعید نیشاپوری نے اپنی کتاب ”شرف المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم“ میں ساٹھ خصائص ذکر کیے ہیں۔ (۲)

قام من الليل يصلي حتى إذا صلى وانصرف إليهم، فقال لهم: ”لقد أعطيت الليلة خمسا ما أعطيهن أحد قبلي“ (مسند الإمام أحمد، مسندات عبد اللہ بن عمرو بن العاص، رقم: (۷۰۶۸)، ۷۱۸/۲، عالم الكتب) (۱) چنانچہ مسند بزار میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں دو خصلتوں کا ذکر ہے، ونصہ: ”فضلت على الأنبياء بخصلتين: كان شيطاني كافرا فأعاني الله عليه حتى أسلم، ونسيت الخصلة الأخرى“. (البحر الزخار، المعروف بمسند البزار، مسندات أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، رقم: ۷۸۲۶)

مسلم میں حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں تین خصائص کا ذکر ہے، ونصہ: ”فضلت على الناس بثلاث: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء، وذكر خصلة أخرى“. (مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ۱۱۶۵)۔

مسند احمد میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں چار خصلتوں کا ذکر ہے، ونصہ: ”أعطيت أربعاً لم يعطهن أحد من أنبياء الله: أعطيت مفاتيح الأرض، وسميت أحمد، وجعل التراب لي طهورا، وجعلت أمتي خير الأمم“. (مسند أحمد، مسندات علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، رقم: ۱۳۶۲)۔ اور پانچ خصائص کی روایت بخاری کے علاوہ صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، سنن نسائی، مسند احمد، مسند بزار، مسند حمیدی، مسند ابی عوانہ، مصنف بن ابی شیبہ، شعب الایمان للبیہقی، سنن کبریٰ للبیہقی، معجم اوسط، معجم کبیر طبرانی اور سنن داری وغیرہ میں مختلف صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ مروی ہے۔

جب کہ مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں چھ خصائص کا ذکر ہے، ونصہ: ”فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالعرب، وأحلت لي المغانم، وجعلت لي الأرض طهورا ومسجدا، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون“. (مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ۱۱۶۷)

(۲) فتح الباري: ۱/۵۶۹، كذا في عمدة القاري: ۴/۱۲، ۱۳، والمواهب اللدنية مع شرح العلامة الزرقاني،

تعداد خصائص میں تعارض اور اس کا جواب

اب ان مختلف روایات میں خصائص کی تعداد کے متعلق جو ظاہری طور پر تعارض پایا جا رہا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کسی عدد کے ذکر کرنے سے اس سے زائد کی نفی لازم نہیں آتی، پس اگر کسی روایت میں تین، پانچ یا چھ خصائص کا ذکر ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ خصائص انہیں اعداد میں منحصر ہیں، بلکہ اس سے زائد بھی ہو سکتے ہیں، لہذا اگر کسی کے پاس بیس یا تیس دینار ہوں اور وہ کہے کہ میرے پاس پندرہ دینار ہیں تو اس سے مزید پانچ یا پندرہ کی نفی لازم نہیں آتی، لہذا وہ دوسری مرتبہ یہ کہہ سکتا ہے کہ میرے پاس بیس (یا تیس) دینار ہیں۔ (۱)

یہ جواب تو ان حضرات کے نزدیک ہے جو مفہوم عدد کا اعتبار نہیں کرتے۔ اور جو اعتبار کرتے ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جن جن چیزوں کا علم ہوتا گیا آپ اسے بیان کرتے گئے، یا یہ کہ جن چیزوں کا ذکر کرنے کا موقع آیا آپ نے انہیں ذکر کر دیا۔ (۲)

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص پر ”کفایۃ اللیب فی خصائص الحبيب صلی اللہ علیہ وسلم“ کے نام سے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جو ”خصائص کبریٰ“ کے نام سے علماء میں مشہور ہے اور دو جلدوں میں حیدرآباد سے چھپ چکی ہے اور اب بلاد عربیہ میں اس کا فوٹو لے کر چھپایا گیا ہے، علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے تو اپنی دانست میں کوئی خصوصیت نہیں چھوڑی اور علامہ کی یہ کتاب اس موضوع پر سب سے جامع کتاب ہے، بعد کے بعض علماء نے اس سے بعض چیزیں مختصر کر کے چھپانی ہیں۔ (۳)

الفصل الثاني فيما خصه الله تعالى به من المعجزات وشرفه به على سائر الأنبياء من الكرامات والآيات

البيانات: ۱۰۷/۷-۱۱۰، عباس أحمد الباز

(۱) عمدة القاري: ۱۳/۴

(۲) فتح الباري: ۵۶۶/۱، عمدة القاري: ۱۳/۴، شرح المواهب اللدنية: ۱۱۰/۷، فتح الملهم: ۳۴۳/۴

حاشية السيوطي على النسائي، كتاب الغسل والتيمم، باب التيمم بالصعيد: ۷۳/۱، قديمي

(۳) علامہ سیوطی رحمہ اللہ نسائی کے حاشیہ میں اپنی اس تالیف کے بارے میں خود لکھتے ہیں: ”..... وقد دعاني ذلك إلى“

شرح مواہب میں بھی اس موضوع پر بہت عمدہ تفصیل ہے۔

نصرت بالرعب مسيرة شهر

(ایک یہ کہ) ایک ماہ کی مسافت سے (دشمنوں پر) میرا رعب پڑتا ہے۔

رعب سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمنوں (کفار و مشرکین) کے دلوں میں خوف بٹھادیں، جیسا کہ سورہ آل عمران میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ﴾ (۱) اور جیسا کہ بدر کے قصہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ (۲) اور ایسا ہی مسند احمد میں حضرت ابوامامہ باہلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں اس کے بعد ”يُقْذَفُ فِي قُلُوبِ أَعْدَائِي“ (جو رعب) میرے دشمنوں کے دلوں میں ڈالا جاتا ہے، کا اضافہ ہے۔ (۳)

یہاں روایت میں ”مسيرة شهر“ کا ذکر ہے، طبرانی میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی ایک روایت میں ”مسيرة شهر أو شهرين“ شک کے ساتھ وارد ہے (۴) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہی کی ایک اور روایت میں جزم کے ساتھ ”مسيرة شهرين“ وارد ہوا ہے، (۵) جب کہ السائب بن

= تتبعها، فوجدت في ذلك شيئاً كثيراً في الأحاديث، والآثار، وكتب التفسير، وشروح الحديث، والفقه، والأصول، والتصوف، فأفردتها في مؤلف سمّيته ”أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب“ وقسمتها قسمين: ما خص به عن الأنبياء، وما خص به عن الأمة. وزادت عدة القسمين على ألف خصيصه، وسار المؤلف المذكور إلى أقاصي المغارب والمشارق، واستفاده كل عالم وفاضل وسرق منه كل مدح وسارق. (حاشية السيوطي على النسائي: ۷۳/۱، قديمي)

(۱) آل عمران: ۱۵۱

(۲) الأنفال: ۱۲، فتح الباری لابن رجب: ۳۱۲/۱، دار الکتب العلمیة.

(۳) مسند أحمد، مسند أبي أمامة الباهلي رضي الله تعالى عنه، رقم: (۲۲۴۸۸)

(۴) ونصه: ”ونصرت بالرعب حتى إن العدو ليخافوني من مسيرة شهر أو شهرين“. المعجم الكبير، مسندات

عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما، رقم: (۱۱۰۴۷)، ۵۱/۱۱، دار إحياء التراث العربي

(۵) ونصه: ”نصر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرعب مسيرة شهرين على عدوه“ المعجم الكبير،

یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ”شہراً أمامی وشہراً خلفی“ کے الفاظ ہیں۔ (۱) علامہ زرقانی رحمہ اللہ نے طبرانی کی مؤخر الذکر دو روایتوں میں تطبیق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ السائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کا بیان ہے، (۲) یعنی ”مسیرۃ شہرین“ سے مراد ”شہراً أمامی وشہراً خلفی“ ہے۔

بہر حال! مفہوم عدد کا غیر معتبر ہونا ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، البتہ یہاں ”مسیرۃ شہر“ کے حوالے سے تین باتیں ذکر کرنی ہیں:

ایک تو یہ کہ ”مسیرۃ شہر“ سے بظاہر متبادریہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ایک ماہ کی مسافت تک دشمن پر رعب پڑنا ہے، جس سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ ایک ماہ اور اس سے زائد کی مسافت تک رعب تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، لیکن اس سے کم مدت کی مسافت میں دشمن کا مرعوب ہو جانا یہ آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ممکن ہے کہ یہ وصف کسی اور کو بھی حاصل ہو، لیکن مسند احمد میں عمرو بن شعیب کی روایت کے الفاظ ہیں: ”ونصرت علی العدو بالرعب، ولو كان بيني وبينهم مسيرة شهر لملئ منه رعباً“ (۳) کہ دشمن کے دل میں رعب ڈال کر میری مدد کی گئی ہے، اگر میرے اور دشمن کے درمیان ایک ماہ کی مسافت بھی ہو تب بھی وہ مرعوب ہو جائے، کلام کے اس صنیع سے متبادریہ یہی ہے کہ یہ خصوصیت آپ علیہ السلام کو مطلقاً حاصل ہے، خواہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور دشمن کے درمیان ایک ماہ کی مسافت ہو، یا اس سے کم، یا زیادہ۔ (۴)

دوسری بات یہ کہ جب یہ خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مطلقاً حاصل ہے، تو پھر ایک ماہ کی تعیین کا کیا

معنی؟

مسندات عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، رقم: (۱۱۰۵۶)، ۵۴/۱۱،

(۱) ونصه: ”نصرت بالرعب شہراً أمامی وشہراً خلفی“. المعجم الکبیر، مسندات السائب بن یزید رضی

اللہ تعالیٰ عنہ، رقم: (۶۶۷۴)، ۱۵۵/۷،

(۲) شرح المواہب: ۱۰۶/۷، ۲۲۷،

(۳) مسند أحمد، مسندات عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ، رقم: (۷۰۶۸)

(۴) فتح الباری: ۵۷۶/۱، شرح المواہب: ۲۲۸/۲، فتح المبلہم: ۳۴۴/۳

اس کا جواب شراح حدیث نے یہ دیا کہ ایک ماہ کی مسافت کی تعیین میں نکتہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام مدینہ اور آپ کے ارد گرد واقع دشمن کے ممالک (شام، عراق، یمن اور مصر وغیرہ) کے درمیان کسی جہت میں بھی ایک ماہ سے زیادہ کی مسافت اس وقت نہیں تھی، اس لئے ایک ماہ کی تخصیص کی گئی۔ (۱)

تیسری بات یہ کہ یہ خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو علی الاطلاق حاصل تھی، خواہ آپ لشکر کے ساتھ ہوتے، یا بغیر لشکر کے تنہا۔ (۲)

کیا یہ خصوصیت آپ علیہ السلام کی امت کو بھی ملی ہے؟

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا احتمال تو ہے کہ یہ خصوصیت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کی امت کو بھی ملی ہو، (۳) علامہ زرقانی نے شرح مواہب میں حافظ صاحب کے ذکر کردہ اس احتمال کی وجہ اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: ”والرعب یسعی بین یدی امتی شہراً“ (۴) کہ رعب میری امت کے ساتھ ایک ماہ کی مسافت کے بقدر آگے آگے چلتا ہے، پھر فرمایا کہ: بعض نے کہا کہ زیادہ مشہور یہ ہے کہ امت محمدیہ کو اس سے حظ وافر عطا کیا گیا ہے، مگر ابن جماعہ نے ایک روایت کے حوالے سے کہا کہ وہ لوگ (امت محمدیہ) اس بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرح ہیں۔ (۵)

مذکورہ خاصیت پر ایک اشکال اور اس کا جواب

یہاں ایک اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ بعض جابر و ظالم حکمران اور سلطنتوں سے بھی لوگ ایک ماہ کی مسافت

(۱) فتح الباری: ۵۶۷/۱، شرح المواہب: ۱۰۵/۷، ۱۰۶، ۲۲۸، عمدة القاری: ۹/۴، فتح الملمہ: ۳۴۴/۳۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”مسیرہ شہر“ کا ذکر برائے مبالغہ الکثیر ہے، نہ ازراہ تحدید۔ (حاشیۃ الشیخ محمد

المحدث التهانوی علی النسائی، کتاب الغسل والتیمم، باب التیمم بالصعیذ: ۷۵/۱، قدیمی)

(۲) فتح الباری: ۵۶۷/۱، شرح المواہب: ۱۰۶/۷، ۲۲۸، فتح الملمہ: ۳۴۴/۳۔

(۳) فتح الباری: ۵۶۷/۱۔

(۴) مسند أحمد، حدیث حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم:

(۲۳۷۲۵)

(۵) شرح المواہب: ۲۲۸/۷۔

سے ڈرتے ہیں، اسی طرح بلیقیس پر ایک ماہ کی مسافت سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا خوف و رعب تھا، پھر یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاصیت کیونکر ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس رعب سے مراد وہ رعب ہے جو اسباب ظاہریہ اور آلات عادیہ کے بغیر ہو اور مذکورہ خوف اسباب ظاہریہ کے تحت ہے، جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رعب اسباب ظاہریہ کے بغیر تھا، بلکہ وہاں تو ظاہری شان و شوکت نہ ہونے کے برابر تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت تو یہ تھی کہ کئی کئی دن فاقے میں گزارتے، گھر میں تین دن متواتر چولہا نہیں جلتا، پیٹ پر پتھر باندھنے کی نوبت آتی، اس فقر و درویشی میں دشمن کے دل میں ایک ماہ کی مسافت سے خوف و رعب کا پایا جانا آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی خاصیت ہے۔ (۱)

وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً

(دوسری یہ کہ) ساری زمین میرے لئے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی۔

”جعلت“ کے صیغہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین میں پاک کرنے کی شان اصل کے اعتبار سے نہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم سے نماز پڑھ سکتے ہیں، حدیث الباب کے اسی جملے سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ (۲)

”مسجداً“ جیم کے کسرہ کے ساتھ اس کا معنی ”موضع السجود“ (جائے سجدہ) ہے، مطلب یہ ہوگا کہ سجدہ کرنا زمین کے کسی متعین حصے کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر جگہ کیا جاسکتا ہے، سوائے ان جگہوں کے جو مستثنیٰ ہیں، (۳) جیسے: حمام، مقبرہ اور مکان نجس وغیرہ۔ (۴)

(۱) حاشیۃ السندی علی النسائی، کتاب الغسل والتیمم، باب التیمم بالصعیذ: ۷۴/۱، قدیمی

(۲) فضل الباری: ۵۰۸/۲، ادارہ علوم شرعیہ۔

(۳) عمدة القاری: ۱۴/۴

(۴) مرقاة المفاتیح، کتاب الفضائل والشمائل، باب فضائل سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم، الفصل الأول۔ رقم الحدیث: (۵۷۴۷)، ۴۲۶/۱۰، دار الکتب العلمیہ، شرح الطیبی: ۳۴۲/۱۰، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱، فتح الباری لابن رجب: ۳۱۳/۱۔

ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت میں یہ مضمون ہے: ”إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”الأرض کلها =

یا اس سے مراد مسجد معہود ہے اور زمین پر مسجد کا اطلاق ”مجاز تشبیہ“ کے قبیل سے ہے، معنی یہ کہ جب پوری زمین پر نماز پڑھنا جائز ہو تو زمین مسجد کی طرح ہوگئی (کہ وہاں بھی نماز جائز ہوتی ہے)، اسی لئے اس پر مسجد کا اطلاق کیا گیا۔ (۱)

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امم سابقہ کیلئے اوقات میں توسیع تھی اور امکانہ میں تنگی و تحدید (یعنی عبادت کیلئے معبودوں کی تخصیص تھی، لیکن اوقات میں نہیں) اور ہمارے لئے اس کے برعکس اوقات میں تحدید جب کہ امکانہ میں توسیع و گنجائش ہے، چنانچہ کتب سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا تجسس رکھیں گے، لہذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب اور زوال کے احوال پر تقسیم کر دیئے گئے ہیں۔

اور مزید فرمایا کہ داری کی روایت میں ہے: ”ووصلون ولو فی الكناسة“ (کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگرچہ کوڑے کرکٹ کی جگہ ہو)۔ یہ اشتراط طہارت کے منافی نہیں، اس لئے کہ یہ بطور مبالغہ کہا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ نمازوں کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے، اگرچہ وہ جگہ موزوں نہ ہو، (جس طرح کہ آجکل ہم سفر میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے کا اہتمام کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا کہ ”صلوا فی مراہض الغنم“۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول اللحم جانوروں کی لید و گوہر پاک ہیں، ان پر نماز پڑھو، جیسا کہ بعض نے سمجھا ہے۔ (۲)

”طہورا“: بفتح الطاء بمعنی ”المطہر“ ہے، اس سے مراد ”طاهر“ نہیں، اس لئے کہ اگر اس سے ”طاهر“ مراد لیا جائے تو ایک تو اس سے خصوصیت ثابت نہیں ہوتی، جب کہ حدیث مذکور کا مقصد خصوصیت ذکر

مسجد إلا الحمام والمقبرة“ رواہ أبو داود فی کتاب الصلاة، باب فی المواضع التي لا تجوز فیها الصلاة، رقم: (۴۹۲)، والترمذی فی أبواب الصلاة، باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام، رقم: (۳۱۷)، وابن ماجہ فی کتاب الصلاة، باب المواضع التي تکره فیها الصلاة، رقم: (۷۴۵)

(۱) إرشاد الساری: ۵۷۸/۱، فتح الباری: ۵۶۷/۱، عمدة القاری: ۱۴/۴، شرح المواہب: ۱۰۴/۷،

کرنا ہے اور دوسری یہ کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ”وجعلت لی کل أرض طيبة مسجداً وطهوراً“۔ اور ”طیبة“ کا معنی ”طاهرة“ ہے، اب اگر ”طهوراً“ کا معنی بھی ”طاهراً“ ہو تو اس سے تحصیل حاصل لازم آئے گا۔ (۱)

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مالکیہ نے لفظ ”طهوراً“ سے استدلال کیا ہے کہ پانی کبھی مستعمل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اللہ رب العزت نے پانی کو ”طهور“ قرار دیا ہے، بقولہ: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان: ۴۸) اور طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک مرتبہ پاک کرنے کے بعد وہ دوسری یا تیسری مرتبہ پاک نہیں کر سکتا (اگرچہ خود پاک ہی رہے)، تو اس کو ”طہور“ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

پھر فرمایا کہ اس کا ایک جواب تو محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں دیا ہے، وہ وہاں دیکھ لیا جائے اور میرا جواب یہ ہے کہ علم صرف میں صیغہ مبالغہ کے اوزان چار ہیں اور ان میں جو تکرار کے معنی کیلئے وضع ہوا ہے وہ وزن ”فعال“ ہے، جیسے ”ضرب“ کہ اس کی وضع اس شخص کیلئے ہوئی ہے جو یکے بعد دیگرے بار بار مارتا ہو، جب کہ ”فعل“ کی وضع قوت کے معنی کیلئے ہوتی ہے، لہذا ”طہور“ کا معنی ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جیسا کہ مالکیہ نے سمجھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (۲)

صاحب ”مبسوط“ علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس جملے سے انسان کی شرافت و کرامت پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ انسان پانی اور مٹی سے پیدا کیا گیا ہے اور یہ بات (اس حدیث سے) ثابت ہو چکی کہ پانی اور مٹی دونوں طہور ہیں، جس سے انسان کی کرامت ثابت ہوتی ہے (کہ اس کا وجود طہور شے سے ہے)۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۷، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

(۲) فیض الباری: ۱/۵۱۵، ۵۱۶

(۳) ونصہ فی المبسوط: ”وفیہ إظهار کرامة الأدمی، فإنه مخلوق من التراب والماء، فخصاً بکونہما طهوراً لهذا“۔ المبسوط، کتاب الصلاة، باب التیمم: ۱/۲۴۶، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان۔

کذا فی فتح المنہم: ۳/۳۴۳، والتوضیح: ۵/۱۶۳، وفتح الباری: ۱/۵۶۹، ۵۷۰

اس کے بعد آپ یہ سمجھ لیں کہ اس جملے (وجعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً) کے مطلب میں اختلاف ہے، ابن التین نے یہ معنی بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے زمین مسجد بھی بنائی گئی تھی اور طہور بھی، جب کہ امم سابقہ کے لئے صرف مسجد تھی نہ کہ طہور، جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سفر کرتے رہتے تھے اور جہاں نماز کا وقت آجاتا تھا نماز ادا کر لیتے تھے۔

اور بعض علماء کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ امم سابقہ کو صرف اس جگہ نماز پڑھنے کی اجازت تھی جس کی طہارت یقینی ہو، بخلاف امت محمدیہ کے کہ اس کیلئے ہر جگہ نماز پڑھنا جائز ہے، سوائے اس جگہ کے جس کا نجس ہونا یقینی ہو۔

اور علامہ خطابی رحمہ اللہ نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس امت کیلئے زمین کے ہر حصے پر نماز ادا کرنا جائز ہے، بخلاف امم سابقہ کے کہ ان کے لئے نماز صرف اپنی عبادت گاہوں میں ادا کرنے کی اجازت تھی اور اس آخری قول کی تائید عمرو بن شعیب کی روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے: "وکان من قبلي يعظمون ذلك، إنما كانوا يصلون في كنائسهم وبيعهم"۔ (۱) اور اسی طرح مسند بزار میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ان الفاظ سے بھی کہ: "ولم یکن من الأنبياء أحد یصلي حتى یبلغ محرابه"۔ کذا فی الفتح وغیرہ۔ (۲)

حدیث کے اس ٹکڑے (وجعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً) سے امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ نے استدلال کیا ہے کہ زمین کے تمام اجزاء سے تیمم کرنا جائز ہے، جب کہ امام احمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف مٹی سے تیمم کرنا جائز ہے، ان کا استدلال مسلم میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے، جس کے الفاظ ہیں: "وجعلت لنا الأرض کلها مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً، إذا لم نجد الماء" (۳)

(۱) مسند أحمد، رقم الحديث: (۷۰۶۸)

(۲) فتح الباری: ۵۶۷/۱، عمدة القاری: ۱۴/۴، شرح المواہب: ۲۳۰/۷، ۲۳۱، فتح الملہم: ۳/۳۴۳،

(۳) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم الحديث: (۱۱۴۸)

اور وجہ استدلال یہ ہے کہ بخاری کی روایت عام اور مسلم کی خاص ہے تو عام کو خاص پر محمول کیا جائے گا، یایوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت بخاری کی روایت کیلئے مخصص ہے، لہذا تیمم صرف مٹی سے جائز ہوگا۔ (۱)

استدلال کی ایک تقریر اس طرح کی گئی ہے کہ پہلے تمام زمین کو مسجد قرار دیا گیا، پھر زمین کی مٹی کو خاص کر کے ”طہور“ قرار دیا گیا، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ”طہوریت“ زمین کی ”مٹی“ کے ساتھ خاص ہے کہ اگر وہ تمام زمین کیلئے عام ہوتی تو اس صانع کی ضرورت نہ ہوتی۔ (۲)

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ ”تربة“ اس جگہ کو کہا جاتا ہے جہاں مٹی اور اس کی جنس کی دوسری اشیاء ہوں۔ (۳)

حافظ صاحب نے اس کا جواب دیا ہے کہ ابن خزیمہ کی ذکر کردہ حدیث میں لفظ ”تراب“ کی تصریح ہے۔ (۴) اسی طرح امام احمد اور بیہقی نے اسناد حسن کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ہے، اس کے الفاظ ہیں: ”وجعل التراب لي طهوراً“ جس میں مٹی کی تخصیص ہے، مزید فرمایا کہ اس کی تقویت اس بات سے ہوتی ہے کہ حدیث کا مقصد اظہار تشریف و تخصیص ہے، اگر تیمم مٹی کے علاوہ دوسری چیز سے بھی جائز ہوتا، تو مٹی کے ذکر پر اقتصار نہ کیا جاتا۔ (۵)

محقق عینی رحمہ اللہ نے دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے کہ جہاں تک مسلم کی روایت کا تعلق ہے، سوان الفاظ کو ذکر کرنے میں ابوما لک (۶) نے تفرد اختیار کیا ہے اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسلم کی روایت کو

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵۷۸، عمدة القاري: ۴/۱۶، فتح الباري: ۱/۵۶۸، شرح المواهب: ۷/۱۰۴،

۱۰۵، شرح النووي على مسلم: ۵/۷، شرح الكرماني: ۳/۲۱۳

(۲) فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۱۳، ۳۱۴

(۳) إرشاد الساري: ۱/۵۷۸، عمدة القاري: ۴/۱۶، فتح الباري: ۱/۵۶۸، شرح المواهب: ۷/۱۰۵

(۴) رواه ابن خزيمة في صحيحه عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه، ونصه: ”.....جعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعل ترابها لنا طهوراً“ جماع أبواب التيمم، باب ذكر الدليل على أن ما وقع عليه اسم التراب فالتيمم به جائز عند الإعواز من الماء.....، رقم: (۲۶۴)، ۱/۱۶۶، المكتب الإسلامي

(۵) فتح الباري: ۱/۵۶۸، إرشاد الساري: ۱/۵۷۸

(۶) ”ابوما لک اشجعی“ مسلم کی مذکورہ روایت کے ایک راوی ہیں، سند اس طرح ہے: ”حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال:

بخاری کی مذکورہ روایت کیلئے مخصص قرار دینا درست نہیں، اس لئے کہ تخصیص کا مطلب ہوتا ہے کہ حکم عام سے کسی ایسی چیز کو خارج کرنا جس کو عموم شامل ہے، جب کہ مسلم کی روایت نے تو کسی چیز کو خارج نہیں کیا، بلکہ اس نے تو ایک فرد کی تعیین کی ہے جس کو پہلا اسم بھی شامل تھا، (یعنی بخاری کی روایت میں ”ارض“ کو ظہور قرار دیا گیا اور مسلم کی روایت میں ”تراب“ کو، اور ظاہر ہے کہ ارض تراب کو شامل تھا اور حکم دونوں کا ایک ہے، تخصیص کا مطلب تو یہ ہوتا کہ تراب کو ارض کے حکم سے خارج قرار دیا جائے، یعنی وہ ظہور نہ ہو، حالانکہ ایسا نہیں، حاصل یہ کہ مخصص کیلئے شرط ہے کہ وہ عام کے حکم کے منافی ہو، جب کہ یہاں دونوں کا حکم یکساں ہے) اور یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرَمَانٌ﴾ (الرحمن: ۶۸) اور اس فرمان میں کہ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ (البقرة: ۹۸) کہ یہاں لفظ اول (فاکہہ اور ملائکہ) کے مشمولات میں سے بعض کی تعیین کر دی گئی تشریفاً (اور ظاہر ہے کہ کھجور اور انار فاکہہ میں شامل ہیں، اسی طرح جبرائیل اور میکائیل بھی ملائکہ میں شامل ہیں)، اسی طرح مسلم کی روایت میں بھی مٹی کا ذکر فرد واحد کی تعیین برائے تشریف کے قبیل سے ہے۔

اور یہی جواب ابن خزیمہ، مسند احمد اور بیہقی کی ان روایات کا بھی ہے، جہاں لفظ ”تراب“ وارد ہوا ہے، یعنی وہاں فرد واحد کی تعیین کی گئی ہے تشریفاً۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں ”تراب“ کی تعیین اس لئے کی گئی ہے کہ تراب کا پایا جانا اور مل جانا زیادہ اغلب ہے، اس لئے نہیں کہ تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے اور غیر تراب سے جائز نہیں۔

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ جواز تیمم کا مستدل لفظ ”صعید“ ہے (فی قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ النساء: ۴۳، المائدة: ۶)، نہ کہ لفظ ”تراب“ اور صعید زمین کے اوپر کے حصے کو کہا جاتا ہے، خواہ وہ مٹی ہو، یا ایسی چٹان جس پر مٹی نہ ہو، یا کوئی اور چیز۔ (۱)

فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ

تو میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت آجائے نماز پڑھ لے۔

حدثنا محمد بن فضيل، عن أبي مالك الأشجعي، عن ربيعي، عن حذيفة "رقم: (۱۱۴۸)

(۱) عمدة القاري: ۱/۴، شرح المواهب: ۱۰۵/۷

فاء (فایما میں) سبب ہے، لفظ ”أی“ مبتدا مرفوع ہے متضمن ہے معنی شرط کو، ”ما“ زائدہ ہے برائے تاکید و تعیم، ”رجل“ مجرور ہے بوجہ مضاف الیہ ہونے کے۔

”من أمتی“ متعلق ہے ”کائن“ مقدر کے، اور یہ صفت اولیٰ ہے ”رجل“ کیلئے۔ ”أدر کتبہ الصلاة“ یہ جملہ کل جرمیں صفت ثانیہ ہے ”رجل“ کیلئے۔ ”فلیصل“ میں فاء جزائیہ ہے اور جملہ ”یصل“ خبر متضمن معنی جزاء ہے۔ (۱)

”فلیصل“ کا مطلب ہے کہ ”فلیتیمم ولیصل“ اور یہ تقدیر اس لئے نکالی گئی تاکہ اس سے پہلے جو زمین کی دو صفات بیان ہوئی ہیں (کہ وہ مسجد اور طہور ہے)، ان دونوں کے ساتھ مناسبت ہو جائے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ زمین میرے لئے مسجد اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے، لہذا میری امت کے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت آجائے اور پانی نہ ہو، تو وہ تیمم کر لے اور وہیں نماز پڑھ لے۔ (۲)

بیہقی میں ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں یہی مفہوم ہے کہ ”فأیما رجل من أمتی أتت الصلاة لم یجد ماء وجد الأرض طهوراً ومسجداً“۔ اور مسند احمد کی روایت میں ہے: ”فعنده طهوره ومسجده“۔ اور مسند احمد ہی میں عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: ”فأینما أدر کتبی الصلاة تمسحت وصلیت“۔ (۳)

حدیث کے مذکورہ جملے میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مقیم اگر پانی نہ پائے اور نماز کے وقت کے فوت ہونے کا خدشہ ہو، تو اس کیلئے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۴)

اور اس بات کی بھی کہ تیمم کیلئے صرف مٹی شرط نہیں، جیسا کہ سابق میں ذکر کیا جا چکا، اس لئے کہ (یہاں

(۱) تحفة الباری: ۲۶۷/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۲/۳، التوشیح: ۲۸۳/۱، عمدة القاری: ۱۴/۴، فتح

الباری: ۵۶۷/۱، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱، فتح الملهم: ۳۴۴/۳، التوضیح: ۱۶۳/۵

(۲) شرح المواہب: ۱۰۵/۷، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱، عمدة القاری: ۱۴/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۲/۳،

۲۱۳، تحفة الباری: ۲۶۷/۱، شرح ابن بطلال: ۴۶۲/۱

(۳) فتح الباری: ۵۶۷/۱، ۵۶۸، التوشیح: ۲۸۳/۱، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

(۴) عمدة القاری: ۱۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۳/۳، التوضیح: ۱۶۵/۵، شرح ابن بطلال: ۴۶۲/۱

روایت میں ہے کہ میری امت کے جس شخص کو جہاں نماز کا وقت آجائے وہ وہاں نماز پڑھ لے، اب (کبھی ایسی جگہ بھی نماز کا وقت آجاتا ہے جہاں مٹی نہیں ہوتی)۔ (۱)

حضرت شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ نے ”فایما رجل من أمتي أدر كنه الصلاة..... إلخ“ کے تحت فرمایا کہ یہ حنفیہ کے نزدیک ”إفراد الخاص بحکم العام“ کے قبیل سے ہے، لہذا یہ تخصیص کا فائدہ نہیں دے گا۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مسجد قریب ہو تو اسی میں نماز پڑھنا اور نماز کا اہتمام کرنا مطلوب ہے اور اگر قریب نہ ہو، جیسا کہ سفر کی حالت میں ہوتا ہے، تو پھر وقت کا اہتمام کرنا چاہیے (کہ وقت کے اندر اندر پڑھ لی جائے)۔ (۲)

وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي

اور (تیسری یہ کہ) میرے لئے غنیمت کا مال حلال کیا گیا ہے، مجھ سے پہلے یہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں

تھا۔

کشمیہنی کے نسخے میں ”الغنائم“ کی جگہ ”المغانم“ کا لفظ ہے اور یہی مسلم کی روایت میں بھی ہے۔ (۳) غنائم جمع ہے ”غنیمت“ کی۔ اور یہ اس مال کو کہا جاتا ہے جو کفار سے لڑ کر حاصل کیا جائے۔ (۴) اور مغانم جمع ہے ”مغنم“ کی، جو ہری کہتے ہیں کہ غنیمت اور مغنم کا معنی ایک ہی ہے۔ (۵)

امام خطابی رحمہ اللہ نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ امم سابقہ و قسم کی گزری ہیں: بعضوں کو تو جہاد کی اجازت ہی نہیں تھی، لہذا ان کیلئے غنیمت کا تصور ہی نہیں۔ اور بعضوں کو جہاد کی اجازت ملی، لیکن جب وہ غنیمت

(۱) عمدة القاري: ۱۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۳/۳

(۲) فیض الباری: ۵۱۶/۱۰

(۳) فتح الباری: ۵۶۸/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، إرشاد إيساري: ۵۷۸/۱، التوشیح: ۲۸۳/۱، تحفة

الباری: ۲۶۷/۱، شرح المواهب: ۱۰۵/۷

(۴) عمدة القاري: ۱۴/۴، تحفة الباری: ۲۶۷/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۳/۳

(۵) مختار الصحاح، مادة: غنم، ص: ۷۸۶، دار المعرفه، عمدة القاري: ۱۴/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۳/۳،

تحفة الباری: ۲۶۷/۱

میں مال حاصل کر لیتے تو ان کیلئے اس مال سے استفادے کی اجازت نہیں تھی، غنیمتیں ایک جگہ لا کر رکھ دی جاتیں، آسمان سے ایک آگ آ کر ان کو خاکستر کر دیتی۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے اس امت پر رحم فرمایا اور اس کے ضعف پر نظر کرتے ہوئے اس کیلئے غنائم کو حلال و مباح کر دیا۔

مذکورہ جملے کا ایک مفہوم یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خصوصیت حاصل تھی کہ وہ مال غنیمت میں جس طرح چاہتے تصرف کر سکتے تھے، لیکن شراح حدیث نے اس مفہوم کو ضعیف اور پہلے کو اصوب قرار دیا ہے کہ امم سابقہ کیلئے غنائم اصلاً حلال و مباح نہیں تھے۔ (۲)

اس کے بعد آپ یہ سمجھ لیں کہ سب سے پہلے غنیمت غزوہ بدر میں حاصل ہوئی اور اسی بارے میں یہ آیت بھی نازل ہوئی: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (الأنفال: ۶۹)، جیسا کہ صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں ہے۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ سب سے پہلی غنیمت سریہ عبد اللہ بن جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاصل ہوئی اور یہ سریہ غزوہ بدر سے دو مہینے پہلے کا ہے۔ حافظ صاحب نے دونوں قول میں تطبیق اس طرح بیان کی کہ سب سے پہلی غنیمت تو بدر سے پہلے والے سریہ ہی میں حاصل ہوئی، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقسیم کو مؤخر کیا اور جب بدر سے واپس لوٹے تو بدر کے غنائم کے ساتھ اس کو بھی تقسیم کیا، تو حاصل یہ ہوا کہ مطلق حصول کے اعتبار سے سریہ عبد اللہ بن جحش کی غنیمت سب سے پہلے ہے، لیکن تقسیم کے اعتبار سے بدر کی غنیمت کو بھی پہلا (اول) کہنا درست ہے۔ (۳) آگے امام بخاری رحمہ اللہ کتاب فرض الخمس میں وہ روایات ذکر کریں گے جن میں اس بات کا ذکر ہے کہ امم سابقہ کیلئے غنائم کا حکم یہ تھا کہ آگ انہیں کھا جاتی اور اللہ تعالیٰ نے اسے ہمارے لئے حلال کر دیا ہمارے ضعف و عجز کو دیکھتے ہوئے۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۵۶۸/۱، إرشاد الساري: ۵۷۸/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۴/۳، تحفة الباری: ۲۶۷/۱،

عمدة القاري: ۱۴/۴، التوشیح: ۲۸۳/۱، شرح المواهب: ۱۰۴/۷، فتح الملہم: ۳۴۳/۳

(۲) فتح الباری: ۵۶۸/۱، شرح المواهب: ۱۰۴/۷، عمدة القاري: ۱۵۰/۴،

(۳) شرح المواهب: ۴۲۳/۷

(۴) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "أحلت لكم الغنائم" رقم الحديث: (۳۱۲۴)، وفيه: "..... فجاءت

النار فأكلتها ثم أحل الله لنا الغنائم، رأى ضعفنا وعجزنا فأحلها لنا".

و أعطيت الشفاعة

اور (چوتھی یہ کہ) مجھے شفاعت عطا کی گئی ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیلئے شفاعت کریں گے، یہ بات متعین ہے۔ اور احادیث کے ذخیرے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مختلف شفاعتوں کا ذکر ملتا ہے اور یہ کہ دیگر انبیائے کرام علیہم السلام اور مومنین کیلئے بھی بعض شفاعتوں کا ذکر ملتا ہے۔ اب یہاں تو مطلق شفاعت مراد نہیں ہو سکتی (جو دیگر انبیائے کرام علیہم السلام وغیرہم کو بھی حاصل ہے)، اس لئے کہ یہ آپ علیہ السلام کے خصائص کا بیان ہے، لہذا یقیناً یہاں شفاعت مطلقہ (یعنی وہ شفاعت جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہو وہ) ہی مراد ہے۔ اب اس شفاعت کی تعیین اور اس کی تفسیر میں شرح نے مختلف اقوال ذکر کیے ہیں:

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام تقی الدین ابن دتق العید کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ”الشفاعة“ میں الف لام عہد کیلئے ہے اور معبود وہ شفاعت عظمیٰ عامہ ہے جس کے ذریعے میدان محشر میں موقف کی سختی و ہولناکی سے نجات دلائی جائے گی۔ جب لوگ میدان محشر میں جمع ہوں گے، پسینہ بے حساب نکل رہا ہوگا، اس وقت لوگ پریشان ہوں گے، حضرات انبیاء علیہم السلام ایک دوسرے کی طرف لوگوں کو متوجہ کریں گے، آخر میں سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم شفاعت کریں گے، آخر حساب کتاب کا سلسلہ شروع کر دیا جائے گا۔ (۱) اسی پر علامہ نووی رحمہ اللہ نے جزم کا اظہار کیا ہے۔ (۲) اور اکثر شارحین نے اس کو ذکر کیا ہے۔ (۳)

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس شفاعت سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو دعا کرتے ہیں وہ رد

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۸

(۲) شرح السنوي على صحيح الإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من

النار، رقم الحديث: (۶۵۶)، ۳/۳۵

(۳) دیکھیے: إرشاد الساري: ۱/۵۷۸، شرح السنوي: ۷/۵، شرح الكرماني: ۳/۲۱۳، مرقاة المفاتيح:

۱۰/۴۲۶، شرح المواهب: ۷/۲۸۳ و ۱۲/۳۲۲، فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۱۶، التوضيح: ۵/۱۶۷، عمدة

القاري: ۴/۱۵، فتح الملهم: ۳/۳۴۴، التوشيح: ۱/۲۸۳، تحفة الباري: ۱/۲۶۷، نسيم الرياض في شرح شفاعة

القاضي عياض، القسم الأول في تعظيم العلي الأعلى لقدر النبي صلى الله عليه وسلم، الباب الثالث فيما ورد من

صحيح الأخبار، فصل في تفضيله بالشفاعة والمقام المحمود: ۳/۱۹۳، دار الكتب العلمية

نہیں کی جاتی۔ (۱)

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو ان لوگوں کیلئے کی جائے گی جن کے دلوں میں ذرے کے برابر بھی ایمان ہو، اس لئے آپ علیہ السلام کے علاوہ دیگر انبیاء کی جو شفاعت ہوگی وہ ان لوگوں کیلئے ہوگی جن کے دلوں میں اس سے زیادہ ایمان ہو۔ (۲)

قاضی عیاض ہی سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے ذخیرہ کر رکھی ہے اور اسے آخرت میں کریں گے، جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث میں ہے: "وَأُعْطِيتِ الشَّفَاعَةَ فَأُخْرِتُهَا لِأُمَّتِي، فَهِيَ لِمَنْ لَا يَشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا" اور عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: "فَهِيَ لَكُمْ وَلِمَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ". (۳)

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ اس شفاعت سے مراد ان لوگوں کو جہنم سے نکالنا ہے جن کے پاس صرف توحید ہے، نیک عمل کوئی بھی نہیں۔ اور اس شفاعت کا ذکر کتاب التوحید میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ان الفاظ کے ساتھ ہے:

"ثُمَّ أَرْجِعْ إِلَى رَبِّي فِي الرَّابِعَةِ، فَأَقُولُ: يَا رَبِّ ائْذِنْ لِي فِيمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ

إِلَّا اللَّهُ، فَيَقُولُ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لِأُخْرِجَنَّ مِنْهَا مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ". (۴)

امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس شفاعت سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اہل صغائر و کبار دونوں کیلئے شفاعت کریں گے، جب کہ آپ علیہ السلام کے علاوہ دیگر انبیاء وغیرہ کی شفاعت صرف اہل صغائر

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۸، عمدۃ القاری: ۴/۱۵، فتح الملہم: ۳/۳۴۴

(۲) إرشاد الساری: ۱/۵۷۸، ۵۷۹، شرح النووی: ۵/۷، فتح الباری: ۱/۵۶۸، عمدۃ القاری: ۴/۱۵، فتح

الملہم: ۳/۳۴۴، الشفاء للقاضی عیاض: ۱/۱۴۰، نسیم الریاض: ۳/۲۱۳

(۳) نسیم الریاض: ۳/۲۰۰، ۲۰۱، فتح الباری: ۱/۵۶۸، شرح النووی: ۵/۷، فتح السلہم: ۳/۳۴۴،

الشفاء للقاضی عیاض: ۱/۱۴۱

(۴) إرشاد الساری: ۱/۵۷۹، دار الکتب العلمیۃ بیروت، فتح الباری: ۱/۵۶۸، التوشیح: ۱/۲۸۳، فتح

الملہم: ۳/۳۴۴، دار القلم، دمشق

کے لیے ہوگی۔ (۱)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ صغائرِ طاعات کے ذریعے معاف ہو جاتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (۲) صغائر جب باقی ہی نہیں رہیں گے تو ان کیلئے شفاعت کی کیا ضرورت ہوگی؟ اور اگر کوئی یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض ایسے لوگ ہوں جنہوں نے طاعات کی ہی نہ ہوں، تو اس پر اشکال یہ ہے کہ ایسے لوگ تو ”اصرار علی الصغائر“ کی وجہ سے مرتکب کبائر ہو گئے؟

اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسا شخص ہو، جس نے بہت سے گناہ کیے ہوں بوازیں صغائر ہوں اور اس میں تکرار نہ پایا گیا ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت پیش آئی ہو کہ صغائرِ معاف ہی نہ ہوئے ہوں، مثلاً کسی آدمی نے صبح کے بعد دو چار دس صغائر کا ارتکاب کیا اور ظہر کا وقت ہونے سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا، مگر یہ ایک شاذ سی صورت ہے۔ واللہ اعلم۔

علامہ نووی رحمہ اللہ نے شفاعت کی پانچ اقسام ذکر کی ہیں:

ایک شفاعت قیامت کی ہولناکی سے نجات دلانے اور تعجیلِ حساب کیلئے ہے۔

دوسری شفاعت ایک قوم کیلئے بغیر حساب و کتاب کے جنت میں داخل ہونے کیلئے ہے۔

تیسری شفاعت ان لوگوں کیلئے ہے جو حساب و کتاب کے بعد عذاب کے مستحق ٹھہرے، ان کے حق میں شفاعت کی جائے گی کہ انہیں جہنم میں داخل نہ کیا جائے۔

چوتھی شفاعت جہنم میں داخل کیے گئے نافرمانوں کو نکالنے کیلئے ہوگی۔

پانچویں شفاعت اہل جنت کیلئے جنت میں رفع درجات کیلئے ہوگی۔

اور فرمایا کہ ان میں پہلی دو قسمیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳)

حافظ ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے شفاعت کی چھ اقسام ذکر کی ہیں، جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

خاص ہیں، ان میں سے پانچ تو سابق میں (کہیں نہ کہیں) گزر گئیں۔ اور چھٹی شفاعت ان لوگوں کے عذاب

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۸، إرشاد الساری: ۱/۵۷۹، فتح الباری لابن رجب: ۱/۳۱۶

(۲) ہود: ۱۴۴

(۳) شرح النووی: ۳/۳۵، شرح المواہب: ۱۲/۳۴۱، تحفۃ الباری: ۱/۲۶۷، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۳

میں تخفیف کیلئے ہے جو ہمیشہ کیلئے جہنم میں رہیں گے، جیسا کہ آپ کے چچا ابوطالب کے بارے میں آپ کی شفاعت قبول کی گئی۔ (۱)

ابن الملقن نے اپنی شرح میں کہا: ”شفاعت کی سات اقسام ہیں جو میں نے اپنی کتاب ”غایۃ السؤل فی خصائص الرسول صلی اللہ علیہ وسلم“ میں ذکر کر دی ہیں۔

ان میں سے پانچ وہی ہیں جو علامہ نووی رحمہ اللہ نے ذکر کیں اور چھٹی وہ جو حافظ ابن رجب حنبلی نے ذکر کی اور ساتویں شفاعت ان لوگوں کے لئے ہے جن کا انتقال مدینہ میں ہو جائے۔ اور اس پر انہوں نے ترمذی کی وہ روایت ذکر کی جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے جس میں ہے۔ ”فمن استطاع أن يموت بالمدينة فليمت، فإنني أشفع لمن مات بها“۔ (۲)

بہر حال! شفاعت کے حوالے سے یہ مختلف اقوال تھے، ان میں سے زیادہ مشہور وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا۔

نیز جہنم سے نافرمانوں کو نکالنے کے لیے جو سفارش ہوگی یہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہے، جب کہ بعض معتزلہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے، ان کا استدلال ان آیات سے ہے: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (۳) اور ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يَطَاعُ﴾ (۴)۔ اہل سنت والجماعت ان کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ آیات تو کفار کے بارے میں ہیں، اہل ایمان کے بارے میں نہیں۔ (۵)

قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ ”اہل سنت کا مذہب یہی ہے کہ شفاعت کا اعتقاد رکھنا عقلاً جائز اور سمعاً

(۱) فتح الباری لابن رجب الحنبلی: ۳۱۶/۱

(۲) التوضیح وحاشیہ: ۱۶۷/۵

(۳) المدثر: ۴۸

(۴) غافر: ۱۸

(۵) قال الشهاب الخفاجي في شرح الشفاء: ”وهذه الشفاعة ثابتة بأحاديث كثيرة بلغ مجموع طرقها التواتر، ولا يعتد بمن أنكرها من الخوارج والمعتزلة تمسكا بقوله تعالى: ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يَطَاعُ“ (غافر: ۱۸) لأن المراد بالظالمين الكفرة، فإن الشرك ظلم عظيم“۔ نسیم الرياض: ۲۰۰/۳

واجب ہے، اس لیے کہ اس بارے میں آیات بالکل صریح ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (۱) اور ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ (۲) اسی طرح ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (۳) مقام محمود سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک شفاعت ہے۔ اور عصاة مومنین کی شفاعت کے بارے میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ تو اتر کی حد کو پہنچتی ہیں.....“

اس کے بعد تفصیل سے ان احادیث کو ذکر کیا اور فرمایا کہ ان روایات کی تاویل جو معتزلہ و خوارج کرتے ہیں کہ اس سے مراد رفیع درجات ہے، یہ تاویل بالکل باطل ہے، خود احادیث کے الفاظ اس تاویل کے بطلان پر بالکل واضح ہیں۔ علاوہ ازیں اہل سنت سلف و خلف کا اس پر اجماع بھی ہے۔ (۴)

وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعث إلى الناس عامة
اور (پانچویں یہ کہ) ہر پیغمبر خاص اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا اور میں عام سب لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

”النبي“ میں الف لام استغراق جس کے لیے ہے اور اس میں عموم و شمول جمع کی نسبت زیادہ ہے، علم المعانی میں یہ بحث مذکور ہے کہ مفرد کا استغراق جمع کے استغراق کی نسبت زیادہ اعم و اشمل ہوتا ہے، اس لیے کہ مفرد میں جنسیت اس کے توحید میں برقرار رہتی ہے، اس لیے اس سے کوئی ایک فرد بھی خارج نہیں ہوتا، اور جس جمع میں جنسیت ہوتی ہے (اور اس میں معنی جمعیت بھی برقرار رہے) تو اس سے ایک (اگر جمع کی اقل مقدار دو

(۱) طہ: ۱۰۹

(۲) الأنبياء: ۲۸

(۳) الإسراء: ۷۹

(۴) الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم، للقاضي عياض، القسم الأول في تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم، الباب الثالث فيما ورد من صحيح الأخبار ومشهورها بعظيم قدره عند ربه ومنزلته وما خصه به في الدارين من كرامته صلى الله عليه وسلم، فصل في تفضيله

بالشفاعة والمقام المحمود: ۱/ ۱۳۸-۱۴۲، نسيم الرياض: ۳/ ۲۰۱-۲۱۲

شرح المواهب: ۱۲/ ۳۲۳، ۳۲۴، شرح النووي: ۳/ ۳۵

(یاد و فرد (اگر جمع کی اقل مقدار تین ہو) خارج ہو سکتے ہیں۔ (۱)

اب مطلب یہ ہوگا کہ بلا استثناء ہر پیغمبر خاص اپنی قوم کی طرف بھیجا جاتا تھا، جب کہ میں بالعموم سب لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔ اور اس کی تائید مسلم کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں: ”وکان کل نبی یبعث إلی قومه خاصة“ (۲) لفظ ”کل“ استغراق کے لیے ہے۔

اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت بھی تو عام تھی، اس لیے کہ طوفان کے بعد صرف وہی لوگ بچے جنہوں نے حضرت نوح علیہ السلام کے ساتھ ایمان لایا، جب کہ حضرت نوح علیہ السلام ان سب کی طرف بھیجے گئے تھے، لہذا اس میں آپ علیہ السلام کی خاصیت نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت میں جو عموم تھا، وہ اصلاً نہیں، بلکہ عارضی تھا۔

(۱) ذکرہ الطیبی فی شرح المشکوۃ، کتاب الفضائل والشمائل، باب فضائل سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: (۵۷۴۷)، ۳/۱۰، ۳۴۳، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية۔

کذا فی مرقاة المفاتیح: ۱۰/۴۲۶۔

وذكر العلامة التفتازاني في ”مختصر المعاني“ مانضه: ”واستغراق المفرد سواء كان بحرف التعريف أو غيره أشمل من استغراق المثنى والمجموع، بمعنى أنه يتناول كل واحد من الأفراد، والمثنى يتناول كل اثنين، والجمع يتناول كل جماعة، بدليل صحة ”لا رجال في الدار“ إذا كان فيها رجل أو رجلان، دون ”لا رجل“، فإنه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجلان“. (الفن الأول في علم المعاني، أحوال المسند إليه، تعريفه باللام، ص: ۸۳، قديمي۔

کذا فی: (مفتاح العلوم للسکاکی، الفن الثالث فی تفصیل اعتبارات المسند، متى يكون المسند اسماً معرفاً؟ ص: ۳۱۸، دار الكتب العلمية) و(الإيضاح في علوم البلاغة، للإمام العلامة الخطيب القزويني، علم المعاني، القول في أحوال المسند إليه، تعريف المسند إليه، ص: ۵۵، المكتبة العصرية) و(الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، للعلامة إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي، المتوفى: ۵۹۴۳، الفن الأول علم المعاني، أحوال المسند إليه، تعريفه باللام: ۳۲۲/۱، دار الكتب العلمية) و(المطول شرح تلخيص المفتاح، للعلامة التفتازاني، الفن الأول: علم المعاني، أحوال المسند إليه، تعريفه باللام، ص: ۷۸، المكتبة الحبيبية، كانسي رود، كوئته)

(۲) مسلم، رقم الحدیث: (۱۱۴۷)

مطلب یہ کہ اتفاقی حادثے کے نتیجے میں ان کی بعثت میں عموم آئی، (جو پہلے نہ تھی) کہ سب لوگ ہلاک ہو گئے اور صرف انہیں کے متبعین رہ گئے، اس لیے وہ سب کے نبی ہو گئے، جب کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت میں عموم اصل کے اعتبار سے ہے، پس اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختصاص ثابت ہوتا ہے۔ (۱)

باقی اہل موقف جو حضرت نوح علیہ السلام سے یہ کہیں گے کہ ”أنت أول رسول إلى أهل الأرض“ جیسا کہ حدیث شفاعت میں آتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کی اولیت کا ذکر ہے، نہ کہ عموم کا، (۲) لہذا اس سے عموم پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اگر اس سے عموم پر استدلال درست تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی اس کی تخصیص ان متعدد آیات سے ثابت ہوتی ہے جن میں یہ تخصیص ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت ان کی قوم کی طرف تھی، وہ ان کے علاوہ کسی اور کی طرف مبعوث نہیں ہوئے۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۵۶۶/۱، عمدة القاری: ۱۳/۴، شرح المواہب: ۲۲۴/۷، فتح الملہم: ۳۴۳/۳، شرح السیوطی علی النسائی، کتاب الغسل والتیمم، باب التیمم بالصعید: ۴۴/۱، قدیمی، شرح السندی علی النسائی: ۷۴/۱، نسیم الریاض: ۲۰۸/۳، ۲۰۷/۳

(۲) یہاں ”أول رسول إلى أهل الأرض“ کے الفاظ سے یہ اشکال ذہنوں میں آتا ہوگا کہ حضرت نوح علیہ السلام سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام، حضرت ادریس علیہ السلام اور حضرت شیت علیہ السلام مبعوث ہوئے تھے، تو حضرت نوح علیہ السلام کو ”أول رسول إلى أهل الأرض“ کیسے کہا گیا؟ حافظ صاحب ودیگر شرح نے یہاں اس سے تعرض نہیں کیا، علامہ شہاب الدین خفاجی نے ”شرح الشفاء“ میں اس پر بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ سب سے پہلے نبی در رسول تو حضرت آدم علیہ السلام ہی تھے، مگر ان کی بعثت صرف ان کے بیٹوں کے لیے تھی اور ان کی حیات میں کفر کی قوت اور اس کے آثار ظاہر نہیں ہوئے تھے۔ اور حضرت ادریس علیہ السلام کو نبوت ان ہی کے زمانے میں ملی۔ اور حضرت شیت علیہ السلام ان کے وصی تھے، تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مبعوث فرمایا، تو لوگوں نے کفر کا اظہار اور ان کی دعوت کی مخالفت کی، یہاں تک کہ ان کی ہلاکت کی نوبت آئی، لہذا حضرت نوح علیہ السلام وہ پہلے رسول ہیں جو عام لوگوں کو دعوت دینے اور ان سے مجادلہ و معاہدہ کرنے کے لیے مبعوث ہوئے، اور ان سے پہلے جو انبیاء و رسل مبعوث ہوئے وہ عام دعوت اور مجادلہ کے لیے نہیں آئے تھے، لہذا اس معنی و مفہوم میں حضرت نوح علیہ السلام ”أول رسول إلى أهل الأرض“ ہیں۔ (نسیم الریاض: ۲۰۸/۳)

(۳) فتح الباری: ۵۶۶/۱، عمدة القاری: ۱۳/۴، شرح المواہب: ۲۲۵/۷، نسیم الریاض: ۲۰۸/۳

قال الله تعالى: ﴿لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله.....﴾ (۱)

بعض حضرات نے حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے عموم پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے تمام روئے زمین والوں کے لیے بددعا کی، تو وہ سب کے سب ہلاک ہو گئے سوائے ان کے جو کشتی میں سوار ہو گئے تھے، تو اگر نوح علیہ السلام ان تمام روئے زمین والوں کی طرف مبعوث نہ ہوتے، تو وہ سب ان کی بددعا سے ہلاک نہ ہوتے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾۔ (۲)

اس کا ایک جواب تو حافظ صاحب نے یہ دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس وقت سوائے قوم نوح کے دنیا میں اور کوئی بستا ہی نہ ہو، لہذا ان کی بعثت خاص ہی ہوگی کہ وہ صرف اُن کی قوم کی طرف ہے، اگرچہ صورت عام ہو کہ ان کی قوم کے علاوہ اور کوئی موجود ہی نہیں۔ (۳)

علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس جواب کو پسند کرتے ہوئے فرمایا کہ ”هذا عندي أحسن الأجوبة“۔ اور اس کی وجہ بتلاتے ہوئے فرمایا کہ اس کی وضاحت دو باتوں سے ہوتی ہے: ایک تو یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام کا زمانہ حضرت آدم علیہ السلام کے قریب تھا۔ دوسرا یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کی مدت بہت طویل تھی، ظاہر ہے کہ ساڑھے نو سو سال میں انسان کا کنبہ اتنا پھیل جاتا ہے کہ وہ زمین کو بھر دے، (۴) لہذا کچھ بعید نہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت دنیا میں صرف انہیں کی قوم ہو۔

لیکن محقق یعنی نے اس پر اشکال کیا ہے کہ اگر ایسا ہو کہ اُس وقت صرف حضرت نوح علیہ السلام ہی کی قوم دنیا میں بستی ہو، تو حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت تو پھر بھی عام ہی ہوئی اُس قوم کی طرف؟ اور پھر فرمایا کہ

(۱) الأعراف: ۵۹، وقال تعالى: ﴿ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين﴾ (هود: ۲۵) وقال تعالى: ﴿ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله﴾ (المؤمنون: ۲۳) وقال تعالى: ﴿ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما﴾ (العنكبوت: ۱۴) وقال تعالى: ﴿انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم﴾ (نوح: ۱)

(۲) الإسراء: ۱۵

(۳) فتح الباري: ۱/۵۶۶، عمدة القاري: ۴/۱۴، شرح المواهب: ۷/۲۲۶، فتح الملہم: ۳/۳۴۳، التوشیح:

۱/۲۸۴، فیض الباری: ۱/۵۱۶، حاشیة السیوطی علی النسائی: ۱/۷۴، نسیم الریاض: ۳/۲۰۸

(۴) التوشیح: ۱/۲۸۴

میرے پاس اس سے بہتر جواب ہے وہ یہ کہ طوفان کا عذاب عام نہیں تھا، بلکہ یہ صرف اس قوم پر آیا جن میں حضرت نوح علیہ السلام موجود تھے، لہذا عموم کا سوال ہی نہیں۔ (۱)

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر نوح علیہ السلام کے زمانے میں دوسرے لوگ اور اقوام بھی ہوں، تو ہو سکتا ہے کہ ان کے زمانے میں مختلف علاقوں میں دیگر انبیائے کرام بھی مبعوث ہوئے ہوں اور حضرت نوح علیہ السلام کو اس کا علم ہو گیا ہو، تو اس وجہ سے انہوں نے تمام نافرمانوں کے لیے بددعا کر دی ہو، خواہ وہ انہیں کی قوم میں سے ہوں یا دوسری اقوام میں سے، اور ان کی بددعا قبول کر لی گئی ہو، تو اس تقدیر پر بھی بعثت عام نہ ہوگی۔ یہ جواب تو خوب ہے، لیکن کہیں یہ منقول نہیں کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں کوئی اور نبی بھی مبعوث ہوا۔ (۲)

تیسرا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ نوح علیہ السلام کی بعثت خاص قوم ہی کی طرف ہو اور ان کی قوم ان کے اصول و فروع کی مکلف ہو، لیکن دعوتِ توحید عام ہو، یعنی حضرت نوح علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے دعوت کا ایک طویل زمانہ عطا فرمایا، اس میں ان کی دعوت ظاہر ہے ساری دنیا میں پہنچ گئی ہوگی اور توحید کا ہر شخص مکلف ہے، تو بہت ممکن ہے کہ دنیا کے لوگوں نے توحید کو تسلیم نہ کیا ہو، اسی وجہ سے وہ سب مستحق عذاب ہوئے ہوں۔

اس کی وضاحت یہ ہے جیسا کہ ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دعوتِ توحید بعض انبیائے کرام میں مشترک ہو، اگرچہ فروغِ دین میں تفاوت ہو، اسی وجہ سے بعض انبیاء نے اپنی قوم کے علاوہ دوسرے لوگوں سے شرک پر قتال کیا، اگر توحید ان کے لیے بھی لازم اور عام نہ ہوتی، تو یہ انبیاء ان سے (شرک کی وجہ سے) قتال نہ کرتے، لہذا کوئی بعید نہیں کہ نوح علیہ السلام کی دعوتِ توحید دوسرے لوگوں کے لیے بھی لازم اور عام تھی، چنانچہ جب ان کی دعوت پھیلی اور ساری دنیا میں پہنچی اور لوگ شرک میں گھرے رہے اور توحید کو قبول نہیں کیا تو وہ مستحق عذاب ٹھہرے، اسی کی طرف ابن عطیہ نے سورہ ہود کی تفسیر میں اپنا میلان ظاہر کیا ہے۔ (۳)

(۱) عمدۃ القاری: ۱۴/۴

(۲) فتح الباری: ۵۶۶/۱، عمدۃ القاری: ۱۳/۴، شرح المواہب: ۲۲۵/۷، ۲۲۶، التوشیح: ۲۸۴/۱، فتح

الملہم: ۳۴۳/۳، نسیم الریاض: ۲۰۸/۳

(۳) فتح الباری: ۵۶۶/۱، عمدۃ القاری: ۱۳/۴، ۱۴، التوشیح: ۲۸۴/۱، شرح السندی علی النسائی:

۷۴/۱، شرح المواہب: ۲۲۶/۷، فتح الملہم: ۳۴۳/۳، شرح السيوطي علی النسائی: ۷۴/۱، نسیم

الریاض: ۲۰۸/۳

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے اس جواب پر بھی نظر کیا ہے، مگر اس کی وضاحت نہیں کی اور لکھا ہے کہ ”فیہ نظر

لا یخفی“۔ (۱)

حافظ صاحب نے اس خصوصیت کا ایک معنی یہ بیان کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک باقی رہے گی، جب کہ حضرت نوح علیہ السلام یا کوئی اور پیغمبران کی شریعت کے بارے میں یہ احتمال تھا کہ ان کے زمانے میں یا اس کے بعد کوئی نبی بھیج دیا جاتا جو ان کی بعض شریعت کو منسوخ کر دیتا، یہی مطلب ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے عام ہونے اور دیگر انبیائے کرام کی بعثت کے خاص ہونے کا۔ (۲)

اسی کے قریب ایک جواب مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری کے حاشیہ ”البدر الساری“ میں قدرے وضاحت کے ساتھ دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عموم بعثت دو طرح سے ہے: ایک عرض زمان کے اعتبار سے، دوسرا طول زمان کے اعتبار سے۔ عرض زمان کے اعتبار سے عموم بعثت کا مطلب یہ ہے کہ وہ بعثت اسی زمانے کے تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔ اور طول زمان کے اعتبار سے عموم بعثت کا مطلب یہ ہے کہ وہ بعثت بعد میں آنے والے قیامت تک کے تمام لوگوں کے لیے عام ہے، جو ابھی تک پیدا بھی نہیں ہوئے، اب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تھی عرض زمان اور طول زمان دونوں اعتبار سے۔ اور حضرت نوح علیہ السلام یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے بھی اگر بعثت کے عموم کو تسلیم کیا جائے تو وہ صرف عرض زمان کے اعتبار سے ہے، نہ کہ طول زمان کے اعتبار سے بھی، (یعنی وہ صرف ان کے زمانے کے لوگوں کے لیے عام ہوگی، جب کہ حضور علیہ السلام کی بعثت ان کے زمانے والوں کے لیے بھی عام اور قیامت تک پیدا ہونے والے ہر انسان کے لیے عام ہے) اور فرمایا کہ میں نے شارحین کو دیکھا جنہوں نے صرف عرض زمان کے اعتبار سے (نوح علیہ السلام کی) بعثت کو خاص ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اگر آپ علیہ السلام کے علاوہ کسی اور نبی کی بعثت کے عموم کو تسلیم کر لیا جائے، تو یہ آپ علیہ السلام کی بعثت کے عموم کے منافی ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ آپ علیہ السلام کی عموم بعثت ہر حال میں ثابت ہے، اس لیے کہ وہ طولاً و عرضاً ہے۔

(۱) عمدة القاری: ۱۴/۴

(۲) فتح الباری: ۱/۵۶۶، فتح الملہم: ۳/۳۴۳، نسیم الرياض: ۳/۲۰۸، شرح المواہب: ۷/۲۲۶

اور اگر کسی اور نبی کی بعثت عام ہو بھی، تو وہ صرف عرضاً ہوگی نہ کہ طولاً۔ (۱)

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ نے عموم بعثت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے ایک عمدہ تحقیق کی ہے، پھر حضرت ابراہیم اور حضرت نوح علیہما السلام کی عموم بعثت کا اشکال ذکر کر کے فرمایا کہ علماء نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں، حافظ نے فتح الباری اور علامہ سیوطی نے نسائی کے حاشیہ میں بھی اس کے جوابات دیئے ہیں، لیکن انہوں نے کوئی مضبوط جواب نہیں دیا۔

پھر اپنی تحقیق اور جواب ذکر کیا کہ ایک ہے تو حید کی دعوت دینا، سو اس میں تمام انبیاء کی بعثت عام ہے جیسا کہ ابن دقیق العید نے اس کی تصریح کی ہے، یعنی دعوت تو حید ہر نبی اپنی قوم کو بھی اور دوسری ان اقوام کو بھی دے سکتا ہے جس کی طرف وہ مبعوث نہیں ہوئے۔ اور دوسری چیز ہے خاص اپنی شریعت کی دعوت دینا، سو اس میں عموم ہمارے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی خاصیت ہے، بایں معنی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ واجب تھا کہ وہ تمام روئے زمین والوں کو اپنی شریعت کی دعوت دے، لقولہ تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (۲) اور یہ دعوت خلفائے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ذریعے پوری ہو چکی، جب کہ دیگر انبیائے کرام علیہم السلام کا اپنی شریعت کی طرف دعوت دینا عام نہیں تھا، بلکہ وہ ان کی اقوام تک مقصور و محدود تھا، یعنی وہ صرف اس بات کے مکلف تھے کہ اپنی قوم کو اپنی شریعت کی طرف دعوت دیں، جب کہ دیگر اقوام کو اپنی شریعت کی طرف دعوت دینے میں ان کو اختیار تھا، یہ ان پر لازم یا فرض نہیں تھا، سو اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے عام ہونے کا مطلب بالکل واضح ہو گیا۔ (۳)

علامہ داؤدی رحمہ اللہ نے ”لم يعطهن أحد“ کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ آپ علیہ السلام سے پہلے وہ تمام کی تمام کسی بھی نبی کو نہیں دی گئیں، یعنی یہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض چیزیں بعض انبیاء کو ملی ہوں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ عموم بعثت تو حضرت نوح علیہ السلام کو بھی حاصل تھا، البتہ بقیہ چار چیزوں میں سے کوئی ایک بھی کسی بھی نبی کو نہیں ملی۔

(۱) البدر الساري إلى فيض الباري: ۵۱۶/۱

(۲) المائدة: ۶۷

(۳) فيض الباري، کتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله، رقم الحديث: (۹۷)، ۱/۲۸۰، ۲۸۱

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ علامہ داؤدی رحمہ اللہ کا زبردست تسامح ہے، شاید انہوں نے حدیث کی ابتداء کو دیکھا، لیکن آخر حدیث کو نہیں دیکھا کہ آخر حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی بھی تصریح فرمادی ہے کہ ”وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة“۔ (۱)

ہمارے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ نے بھی ”تفسیر عزیزی“ میں یہی لکھا ہے کہ نوح علیہ السلام کی بعثت بھی عام تھی، سوان سے بھی یہی تسامح ہوا ہے اور یہ حدیث کے آخری جملے کے خلاف ہے، الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ ”بعثت إلى الناس عامة“ کے معنی یہ ہیں کہ حضور علیہ السلام کی بعثت اپنے زمانے سے لے کر قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لیے عام ہے اور حضرت نوح علیہ السلام صرف انہی لوگوں کے نبی تھے جو اس وقت موجود تھے، مگر یہ جواب اس وقت مکمل ہوگا جب یہ کہا جائے کہ نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت صرف انہی کی قوم موجود تھی، کیونکہ حدیث کے الفاظ ہیں: ”كان النبي يبعث إلى قومه خاصة“۔

بہر حال! حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ جیسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تھی، اسی طرح حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت بھی عام تھی، فرق یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت ان کے زمانے کے ساتھ خاص تھی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ان کے زمانے کے ساتھ مختص نہیں تھی، شاہ صاحب فرماتے ہیں یہی ہے حضور علیہ السلام کی بعثت کے عام ہونے اور نوح علیہ السلام کی بعثت کے خاص ہونے کا مطلب۔ واللہ اعلم

یہاں حدیث کے الفاظ ہیں: ”وبعثت إلى الناس عامة“ اور مسلم کی روایت میں ہے: ”وبعثت إلى كل أحمر وأسود“ (۲) پھر ”احمر“ اور ”اسود“ کی تشریح میں ایک قول یہ ہے کہ ”احمر“ سے مراد عجم وغیرہ ہیں اور ”اسود“ سے مراد عرب وغیرہ ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ اسود سے مراد سوڈانی عرب ہیں اور احمر سے مراد دیگر عرب۔ بعض نے کہا کہ احمر سے مراد انسان اور اسود سے مراد جنات ہیں۔ بہر حال! یہ تمام احتمالات درست ہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام لوگوں کی طرف مبعوث ہوئے ہیں۔ اور اس کی تائید مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں: ”وأرسلت إلى الخلق كافة“ (۳) یہ

(۱) فتح الباری: ۱/۵۶۶، ۵۶۷

(۲) مسلم، رقم الحدیث: (۱۱۴۷)

(۳) مسلم، رقم الحدیث: (۱۱۵۰)

روایت اس مفہوم میں سب سے زیادہ صریح ہے۔ (۱)

عمومِ بعثت کا مفہوم ایک اور جہت سے

یہاں تک تو بحث آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلقاً عمومِ بعثت سے تھی کہ آپ علیہ السلام کی بعثت قیامت تک کے لیے عام ہے، اسی بحث کو یہاں شراحِ حدیث نے ذکر بھی کیا۔ یہاں ایک بحث اور ہے اور وہ یہ کہ یہ عمومِ بعثت کن لوگوں کے لیے تھا؟ بالفاظِ دیگر: آپ علیہ السلام قیامت تک کے صرف تمام انسانوں کے لیے مبعوث ہوئے، یا یہ کہ آپ کی بعثت جنات اور ملائکہ کے لیے بھی ہے؟..... اس بحث سے شراحِ حدیث نے یہاں تعرض نہیں کیا۔ علامہ قسطلانی نے ”المواہب اللدنیۃ بالمنح المحمدیۃ“ میں اس پر تحقیق کی ہے اور علامہ زرقانی نے اس کی شرح میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے تمام انسانوں کے لیے تو عام ہے ہی، یہ بات متفق علیہ اور مسلم ہے۔ اسی طرح آپ علیہ السلام کی بعثت تمام جنات کے لیے بھی ہے، یہ مسئلہ بھی اتفاقی ہے اور اس پر اجماع ہے۔

اجماع کے علاوہ اس کا ثبوت کتاب و سنت سے بھی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (۲) اس بات پر تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ ”العالمین“ میں جنات بھی داخل ہیں۔ (۳) اس لیے کہ ”العالمین“ یا تو اسم جمع ہے ذوی العقول کے لیے، جو انسان،

(۱) شرح النووي: ۸/۵، فتح الباری: ۱/۵۶۹، فتح الملہم: ۳/۳۴۳، إرشاد الساری: ۱/۵۷۹

(۲) الفرقان: ۱

(۳) انظر ذلك تحت الآية المذكورة في: روح المعاني: ۹/۴۲۲، دار الكتب العلمية، والتفسير الكبير: ۲۴/۴۰، دار الكتب العلمية، وتفسير الكشاف: ۳/۲۵۶، دار الكتب العلمية، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ۱۳/۶، دار إحياء التراث العربي، وتفسير البيضاوي: ۷/۱۰۰، دار الكتب العلمية، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ۷/۱۰۰، دار الكتب العلمية، وتفسير الجلالين، ص: ۳۵۹، مؤسسة الريان، وتفسير الخازن: ۳/۳۰۸، وحيدى كتب خانہ، وحاشية الصاوي على تفسير الجلالين: ۴/۱۴۲۳، مكتبة رحمانیہ، وتفسير الطبري: ۱۸/۱۳۶، دار المعرفة، وتفسير النيسابوري على هامش الطبري: ۱۸/۱۲۴، دار المعرفة، وزاد المسير لابن الجوزي: ۳/۳۱۱، وحيدى كتب خانہ، وتفسير السمرقندي، للفقہ أبي الليث

جنات اور ملائکہ ہیں۔ (۱) یا یہ جمع ہے ”عالم“ کی، جو اسم آلہ غیر مطلق ہے، (اسی لیے علم تصریف میں اس کو ذکر نہیں کیا گیا) مشتق ہے ”علم“ سے، جیسے ”خاتم“ مشتق ہے ”ختم“ سے، اس کا معنی ہے: ”جاننے کا آلہ“ پھر تعلیماً اس کا استعمال ان چیزوں کے لیے ہونے لگا جس سے اللہ تعالیٰ کو جانا جائے اور وہ ماسوی اللہ تمام جواہر و اعراض ہیں۔ (۲)

بہر حال! دونوں صورتوں میں یہ لفظ ”جنات“ کو بھی شامل ہے، لہذا ”جن“ بھی اس لفظ کا مدلول ہے، اب ”جن“ کو اس سے خارج کرنا کسی دلیل ہی کی بنیاد پر ہوگا اور اس پر دلیل کوئی نہیں۔

اسی طرح سورہ اتحاف میں اللہ تعالیٰ نے جنات کا قصہ ذکر کیا ہے، جس میں وہ یہ کہتے ہیں:

﴿يَقُومُوا حِجْبُوا دَاعَى اللَّهِ وَامْنُوا بِهِ﴾ (۳) بعض جنات کا بعض کو یہ حکم دینا کہ اللہ کے اس رسول

= السمرقندی: ۴۵۳/۲، دار الكتب العلمية، والكشف والبيان، تفسير الثعلبي: ۴/۴، دار الكتب العلمية، وتفسير أبي السعود: ۴۹۱/۴، دار الكتب العلمية، وفتح القدير للشوكاني: ۷۵/۴، دار الكتب العلمية، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للشيخ أحمد بن يوسف الحلبي: ۱۱۵/۳، دار الكتب العلمية، وتفسير المدارك للنسفي: ۵۲۴/۲، دار ابن كثير، دمشق

(۱) ”العالمين“ کو اسم جمع قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو ”عالم“ کی جمع قرار دی جائے، تو ایسی صورت میں مفرد کا اعم اور جمع کا اخص ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ ”عالم“ کا اطلاق ماسوی اللہ ہر موجود پر ہوتا ہے، خواہ وہ ذوی العقول میں سے ہو یا غیر ذوی العقول میں سے، جب کہ ”عالمین“ کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہوتا ہے اور اس کی نظیر لفظ ”اعراب“ ہے کہ امام سیبویہ نے اس کو ”عرب“ کی جمع قرار دینے کو غلط کہا ہے، اس لیے کہ لفظ ”عرب“ کا اطلاق دیہاتی اور شہری دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ ”اعراب“ دیہاتیوں کے ساتھ خاص ہے، انظر: (عمدة الحفاظ: ۱۱۴/۳) و (شرح المواهب: ۲۴۰/۷)

(۲) قال البيضاوي: ”والعالم اسم لما يعلم به، كالمخاتم والقالب، غلب فيما يعلم به الصانع، وهو كل ماسواه من الجواهر والأعراض، فإنها لا مكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده، وإنما جمعه، ليشمل ماتحته من الأجناس المختلفة، وغلب العقل، منهم، فجعله بالياء والنون كسائر أو صافهم، وقيل: اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والنفلين، وتناوله لغيرهم على سبيل الاستباحت“ (تفسير البيضاوي، سورة الفاتحة: ۱۳۹/۱، ۱۴۴، دار الكتب العلمية) كذا في (شرح المواهب: ۲۴۰/۷)

(۳) پورا قصہ اس طرح ہے: ﴿وَأَذْهَبْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمْعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ

لَهُمْ قَوْمُهُمْ مِنْذِرِينَ ۖ قَالُوا يَقُومُنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ

وداعی کی دعوت قبول کرو اور اس پر ایمان لاؤ، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جنات کے لیے بھی داعی ہیں اور یہ کہ آپ علیہ السلام کی بعثت جنات کے لیے بھی ہے۔ (۱)

یہ دلائل تو کتاب اللہ سے تھے، کئی احادیث مبارکہ سے بھی یہ مضمون ثابت ہے، ان میں سب سے صریح ترین روایت مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے، جس میں ہے: ”وَأُرْسِلَتْ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً“ (۲) کہ میں تمام مخلوق کی طرف مبعوث کیا گیا ہوں، لفظ ”الخلق“ انسان اور جنات دونوں کو شامل ہے، لہذا اس کو صرف انسان پر محمول کرنا (اور جنات کو اس سے خارج قرار دینا) تخصیص بلا دلیل ہے، اس لیے جائز نہیں، چنانچہ سورۃ الفرقان کی آیت میں ”الْعَالَمِينَ“ اور اس حدیث میں ”الخلق“ دونوں سے استدلال ایک ہی طرح ہے کہ دونوں لفظ عام ہیں، انسان اور جنات دونوں کو شامل ہیں۔ (۳)

البتہ امام ضحاک رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جنات کے رسول جنات ہی میں سے ہوتے ہیں، ان کا استدلال اس آیت سے ہے: ﴿يَمْعَشِرُ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ الْمَ يَاتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ (۴) کہ اللہ تعالیٰ نے

= والی طریق مستقیم ۵ یقومنا احییوا داعی اللہ وامنوا بہ یغفر لکم من ذنوبکم ویجرکم من عذاب الیم ۵ ومن لا یجب داعی اللہ فلیس بمغفر فی الارض ولیس له من دونہ اولیاء اولئک فی ضلل مبین ﴿ (الأحقاف: ۲۹-۳۲)

(۱) شعب الإیمان للبیہقی، باب فی حب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فصل فی براءۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم فی النبوة: ۱۷۶/۲، ۱۷۷ کذا فی شرح المواہب: ۲۴۰/۷۔

اسی طرح سورۃ انعام میں ہے: ﴿وَاَوْحٰی اِلٰی هٰذَا الْقُرْآنَ لِاَنْذِرْکُمْ بِہِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ۱۹) کہ میں اس قرآن کے ذریعے آپ (مخاطبین) کو اور ان لوگوں کو ڈراؤں جن تک یہ قرآن پہنچا۔ اور ظاہر ہے کہ جنات کو بھی قرآن پہنچا جیسا کہ پچھلی آیات میں مذکور ہے۔ اسی طرح سورۃ رحمن میں ہے: ﴿سَنَفْرُغْ لَکُمْ اِیْہَا الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن: ۳۱) اور ”ثقلان“ سے مراد انسان اور جنات ہیں۔ (شرح المواہب: ۲۴۰/۷)

(۲) أخرجه مسلم، ونصبه: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”فضلت علی الناس بست: أعطیت جوامع الکلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لی الغنائم، وجعلت لی الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلت إلی الخلق كافة، وختم بی النبیون“ رقم الحديث: (۱۱۵۰)

(۳) شرح المواہب: ۲۴۱/۷

(۴) الأنعام: ۱۳۰

انسان اور جنات دونوں کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تم میں سے رسول تمہارے پاس آئے تھے، جس کا مطلب ہے کہ انسانوں کے رسول انسانوں میں سے اور جنات کے رسول جنات میں سے تھے۔ (۱)

اس کا جواب علامہ قسطلانی نے یہ دیا ہے کہ امام ضحاک اور دیگر کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ ہماری ملت و شریعت میں بھی جنات کے رسول جنات میں سے ہیں، بلکہ ان کا یہ قول اُمّ سابقہ کے بارے میں تھا اور اس پر سوال کے الفاظ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کہ: ”عن الضحاك: أنه سئل عن الجن، هل كان فيهم نبي قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: ألم تسمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَمْعَشِرُ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ قول اُمّ سابقہ کے بارے میں ہے، رہی بات ہماری شریعت کی، سو آپ علیہ السلام انسان اور جنات سب کے رسول ہیں۔

علاوہ ازیں کسی نے بھی امام ضحاک رحمہ اللہ سے یہ نقل نہیں کیا کہ وہ اس بات کے علی الاطلاق قائل تھے کہ جنات کے رسول انہیں میں سے ہوتے ہیں، (یعنی اُمّ سابقہ میں بھی اور ہماری شریعت میں بھی) لہذا ان کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا مناسب نہیں جو مخالف اجماع ہو، جب کہ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ انبیاء صرف انسانوں میں سے آئے ہیں، جنات میں سے کوئی بھی نبی نہیں آیا، نہ اس شریعت میں نہ اس سے پہلے کسی شریعت میں۔ (۲)

رہی بات آیت ﴿الْم يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ کی سوا اس میں نداء اور توجیح چونکہ دونوں کے لیے ہے اس لیے ”مَنْكُمْ“ کہا، ورنہ مراد صرف انسان ہی ہیں، اس کی نظیر سورہٴ رحمن میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

(۱) عن الضحاك: أنه سئل عن الجن، هل كان فيهم نبي قبل أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: ألم تسمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَمْعَشِرُ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ يعني بذلك أن رسلا من الإنس ورسلا من الجن، وقال أيضاً: أرسل الله رسلا من الجن كما أرسل من الإنس. (تفسير الضحاك، جمع وتحقيق: الدكتور محمد شكري أحمد، سورة الأنعام، آية: ۱۳۰، ۱/۳۵۲، ۳۵۳، دار السلام، أنظر كذلك تحت الآية المذكورة: التفسير الكبير: ۱۳/۱۶۰، وروح المعاني: ۸/۳۷۸، وتفسير البيضاوي وحاشية الشهاب عليه: ۴/۲۰۵، وتفسير السمرقندي: ۱/۵۱۴، والكشف والبيان: ۲/۵۷۷، وتفسير القرطبي: ۷/۸۶، دار الفكر، وزاد المسير: ۳/۹۶، وتفسير الطبري: ۸/۲۷، دار المعرفة

﴿يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُو وَالْمَرْجَانُ﴾ (۱) حالانکہ یہ نمکین پانی سے نکلتے ہیں، میٹھے سے نہیں۔ (۲)

اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ جنات میں سے بھی رسل ہوتے ہیں، تو پھر جواب یہ ہے کہ ”رسل“ عام ہے جو ”رسل اللہ“ اور ”رسل رسل اللہ“ دونوں کو شامل ہے اور جنات قسم ثانی میں سے ہے، نہ کہ قسم اول سے، جیسا کہ سورۃ احقاف میں ہے: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجَنِّ يَسْتَمْعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلُوا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذَرِينَ﴾ (الآیۃ: ۲۹) (۳) اور اس کے علاوہ اور جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔ (۴)

یہاں تک تو انسان اور جنات کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمومِ بعثت کی بات تھی جو اتفاقی اور اجماعی مسئلہ ہے، البتہ ملائکہ کی طرف بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ انسان اور جنات کی طرح ملائکہ کی طرف بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ آپ علیہ السلام کی بعثت صرف انسان اور جنات کے لیے ہے، ملائکہ کے لیے نہیں۔ علامہ تقی الدین سبکی، علامہ بارزی، ابن حزم اندلسی اور علامہ جلال الدین سیوطی رحمہم اللہ نے پہلے قول کو رائج قرار دیا ہے، ان کا استدلال سورۃ الفرقان کی اسی آیت اور مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اُس روایت سے ہے جو سابق میں

(۱) الرحمن: ۲۲

(۲) المواہب اللدنیۃ وشرحہ: ۲۴۴/۷، الکشف والبیان: ۵۷۷/۲، تفسیر القرطبی: ۸۶/۷، تفسیر البیضاوی

وحاشیۃ الشہاب علیہ: ۲۰۵/۴، روح المعانی: ۳۷۸/۸، تفسیر الطبری: ۲۷/۸، زاد المسیر: ۹۶/۳

(۳) المواہب اللدنیۃ وشرحہ: ۲۴۴/۷، الکشف والبیان: ۵۷۷/۲، تفسیر السمرقندی: ۵۱۴/۱، تفسیر

البیضاوی وحاشیۃ الشہاب علیہ: ۲۰۵/۴، التفسیر الکبیر: ۱۶۰/۱۳، روح المعانی: ۳۷۸/۸، فتح القدیر:

۲۰۶/۲، تفسیر القرطبی: ۸۶/۷، زاد المسیر: ۹۵/۳

(۴) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ”رسل منکم“ کا مطلب ہے ”منکم فی الخلق والتکلیف والمخاطبۃ“ مطلب یہ ہے کہ وہ رسل تمہاری جنس میں سے ہیں، یعنی جس طرح تم پیدا کیے گئے اور مکلف بنائے گئے اور مخاطب کیے گئے اسی طرح وہ بھی۔ تفسیر القرطبی: ۸۵/۷، وفتح القدیر: ۲۰۶/۲۔

اور ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”منکم“ میں کلام حذف مضاف کے ساتھ ہے، یعنی ”من أحدکم“۔ (التفسیر

کبیر: ۱۶۰/۱۳، وحاشیۃ الشہاب علی البیضاوی: ۲۰۵/۴)۔

ذکر کی گئی اور وجہ استدلال بھی وہی ہے کہ آیت میں لفظ ”العالمین“ اور حدیث میں لفظ ”الخلق“ عام ہے جو انسان، جنات اور ملائکہ سب کو شامل ہے، لہذا آپ علیہ السلام کی بعثت سب کے لیے ہے۔ (۱)

جمہور علماء نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک سورۃ الفرقان کی آیت اور مسلم کی روایت عام مخصوص بالانس والجن ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آیت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت ”نذیر“ بیان کی گئی ہے کہ ﴿لَیْکُنَ لِلْعٰمِلِیْنَ نَذِیْرًا﴾ اور ملائکہ کے حق میں انذار کا تحقق نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ انذار معاصی سے ہوتی ہے اور ملائکہ معصوم ہوتے ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿عَلِیْہَا مَلٰئِکَۃٌ غَلَاظٌ شِدَادٌ لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَا اَمَرُہُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ﴾ (۲)

فریق اول اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ آپ علیہ السلام نے لیلۃ الاسراء وغیرہ کے موقع پر فرشتوں کو انذار فرمایا ہو، جب یہ احتمال ہے تو آیت کو غیر ملائکہ کے ساتھ خاص کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ تخصیص العام کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں دلیل نہیں، جب کہ ظاہر آیت ان کو شامل ہے، لہذا یہ استدلال کے لیے کافی ہے اور ہر احتمال دلیل کو رد یا کمزور نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے لیے احتمال مستدالی دلیل ہونا ضروری ہے۔

علاوہ ازیں عصمت عدم انذار کو مستلزم نہیں، یا یوں کہیے کہ عصمت انذار کے منافی نہیں، بلکہ عصمت کے ساتھ بھی انذار ممکن ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کے بارے میں فرمایا: ﴿وَمَنْ یُّقِلْ مِنْہُمْ اِنِّیْ اِلَہُ مَنْ دُوْنَہُ فَاِنَّکَ لَفِیْ جَہَنَّمَ﴾ (۳) علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ملائکہ کے انذار پر مجھے قرآن کریم میں اس کے علاوہ کوئی آیت نہیں ملی، لہذا انذار ملائکہ کے حق میں بھی ثابت ہے۔ (۴)

جمہور میں سے قاضی ابوعبداللہ حسین بن حسین حلیمی اور امام بیہقی رحمہما اللہ نے شعب الایمان میں اس کی تصریح کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ملائکہ کی طرف نہیں تھی، اسی طرح تفسیر نسفی اور امام رازی رحمہ

(۱) شرح المواہب: ۷/۲۴۵، ۲۴۶

(۲) التحریم: ۶

(۳) الانبیاء: ۲۹

(۴) المواہب اللدنیۃ وشرحہ: ۷/۲۴۶، ۲۴۷

اللہ کی تفسیر کبیر (۱) میں سورۃ الفرقان کی مذکورہ آیت کے تحت اس بات پر اجماع نقل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ملائکہ کی طرف نہیں تھی، اس قول کی حکایت علامہ کمال الدین محلی نے کی ہے۔ (۲)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے ”المواہب اللدنیۃ“ میں علامہ کمال الدین بن ابی شریف مقدس رحمہ اللہ کے حوالے سے اس کا جواب دیا ہے کہ جہاں تک حلیمی اور بیہقی کے کلام کی بات ہے سو امام بیہقی نے شعب الایمان میں حلیمی کا کلام نقل کیا ہے اور نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ: ”هذا معنی کلام الحلیمی“ اس صنیع سے متبادر یہ ہے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ اس کلام کو ان کی طرف منسوب کر کے خود اپنا ذمہ بری کر رہے ہیں۔ اور اگر خود بری الذمہ ہونے پر یہ کلام دلالت نہ بھی کرے، تو کم از کم اتنی بات تو یقینی ہے کہ امام بیہقی نے اپنے نزدیک اس کلام کے مختار ہونے کی تصریح نہیں کی۔

رہی بات قاضی حلیمی کی سو اگرچہ وہ اہل سنت میں سے ہیں، لیکن تفضیل ملائکہ علی الانبیاء کے مسئلہ میں انہوں نے معتزلہ کے مسلک کی موافقت کی ہے، لہذا اسی وجہ سے انہوں نے یہ کہا کہ آپ علیہ السلام کی بعثت ملائکہ کی طرف نہیں ہوئی، (کہ مفضل افضل کے لیے رسول کیسے ہو سکتا ہے؟)

اور جہاں تک تفسیر نسفی اور تفسیر کبیر کے حوالے سے عدم ارسال اہل الملائکہ پر نقل اجماع کی بات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نسفی کی عبارت یوں ہے:

”ثم إنهم قالوا: هذه الآية تدل على أحكام: أولها: إن قوله: ”ليكون للعلمين نذيراً“ يتناول جميع المكلفين من الجن والإنس والملائكة، لكننا أجمعنا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن رسولا إلى الملائكة، بل يكون رسولا إلى الجن والإنس جميعا“۔ (۳)

اس عبارت میں ”لكننا أجمعنا“ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع امت نہیں، ورنہ تو ”أجمعت الأمة“ وغیرہ کے الفاظ ہوتے، بلکہ اس طرح کے الفاظ (لكننا أجمعنا، وغیرہ) عموماً اجماع

(۱) التفسیر الکبیر: ۴۰/۲۴

(۲) المواہب اللدنیۃ: ۲۴۸/۷

(۳) المواہب اللدنیۃ: ۲۴۸/۷، ۲۴۹

تصمیم متناظرین میں استعمال ہوتے ہیں۔

اسی طرح تفسیر رازی کے بعض نسخوں میں ”لکننا أجمعنا“ کی جگہ ”لکننا بیننا“ ہے، لہذا اجماع کی بات درست نہیں۔ اور اگر ”لکننا أجمعنا“ کو ہی لے لیا جائے، جیسا کہ دیگر نسخوں میں ہے تو ہم ذکر کر چکے کہ ایسی عبارت ”اجماع امت“ کے لیے نہیں، بلکہ ”اجماع تصمیم متناظرین“ کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں اگر وہ اس بات کی تصریح بھی کر لیتے کہ ”أجمعت الأمة“، تب بھی یہ بات قابل قبول نہ ہوتی، اس لیے کہ امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ نے ”لیکون للعلمین نذیرا“ کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ: ”قال المفسرون کلهم فی تفسیرھا: للجن والإنس، وقال بعضهم: وللملائکة“ کہ تمام مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں کہا کہ آپ علیہ السلام نذیر ہیں جنات اور انسان کے لیے۔ اور بعض مفسرین نے کہا کہ (انسان اور جنات کے لیے بھی) اور ملائکہ کے لیے بھی۔ جب بعض کا یہ قول ہے کہ آپ علیہ السلام ملائکہ کی طرف بھی مبعوث ہوئے ہیں تو عدم ارسال الی الملائکہ پر اجماع کا دعویٰ کرنا باطل ہو گیا۔

یہاں بعض لوگوں کو امام سبکی رحمہ اللہ کی مذکورہ عبارت سمجھنے میں مغالطہ ہوا ہے اور انہوں نے کہا کہ ”وقال بعضهم“ یہ منافی ہے ”کلهم“ کے، (جو عبارت کی ابتداء میں ہے) جب یہ کہہ دیا کہ تمام مفسرین نے یوں فرمایا، تو پھر اس کے بعد ”وقال بعضهم“ کا کیا مطلب؟

جب کہ اس کا مطلب واضح ہے اور وہ یہ کہ ”اس بات پر تو تمام مفسرین متفق ہیں کہ آپ علیہ السلام کی بعثت انسان اور جنات دونوں کے لیے ہے، البتہ ملائکہ کے بارے میں اختلاف ہوا، تو اس میں بعض نے کہا کہ ملائکہ کی طرف بھی آپ مبعوث ہوئے ہیں۔

بہر حال! نسفی اور رازی کے ایسے نقل کردہ اجماع پر اعتماد کرنا جس میں یہ دو حضرات متفرد ہوں، یہ اہل علم کے نزدیک مضبوط حجت و دلیل نہیں، اس لیے کہ حضرات ائمہ و حفاظ امت، جیسے ابن المنذر، نیشاپوری، حافظ ابن عبد البر اور ان کے اوپر ائمہ اربعہ، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، لیث، ابن راہویہ، ابن جریر، داؤد ظاہری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ، ان حضرات کے کلام سے جو اجماع نقل کیا جائے، تو اہل علم کے نزدیک اس کی شہرت اتنی ہوتی ہے کہ اس پر تفصیلی کلام کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا اس اجماع پر کیسے اعتماد کیا جاسکتا ہے جس کے نقل کرنے میں دو ایسے آدمی متفرد ہوں جو مذکورہ جلیل القدر ائمہ کے مرتبے تک

نہیں پہنچتے۔ (۱)

خلاصہ یہ کہ آپ علیہ السلام کی بعثت تمام انسانوں اور جنات کے لیے اتفاقی ہے، البتہ بعثت الی الملائکہ میں اختلاف ہے، بعض محققین (امام سبکی، بارزی، ابن حزم اور سیوطی رحمہم اللہ) بعثت الی الملائکہ کے بھی قائل ہیں، اور جمہور علماء اس کے قائل نہیں۔

آخر میں علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: ”واللائق بهذه المسألة التوقف عن الخوض فيها

على وجه يتضمن دعوى القطع في شيء من الجانبين“۔ (۲)

کہ اس مسئلہ میں ایسی بحث کرنے سے حتی الامکان گریز کیا جائے جو جانبین میں سے کسی بھی ایک طرف کی قطعیت کے دعویٰ پر مشتمل ہو۔ واللہ اعلم

۱ - باب : إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تُرَابًا .

یعنی اس باب میں اس شخص کا حکم ذکر کیا جائے گا، جو وضو کرنے کے لیے پانی نہ پائے اور نہ ہی تیمم کرنے کے لیے مٹی۔

”إذا“ کا جواب محذوف ہے، جس کی تقدیر ہے: ”هل يصلي بلا وضوء ولا تیمم أم لا؟“

اس مسئلہ میں حضرات ائمہ کے مختلف اقوال ہیں، جنہیں آگے ذکر کیا جائے گا۔ (۳)

باب کی ماقبل اور مابعد کے ساتھ مناسبت

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس باب کو ”کتاب التیمم“ کے بعد ذکر کرنے اور بقیہ ابواب پر مقدم کرنے کی وجہ اور مناسبت یہ ہے کہ پہلے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”کتاب التیمم“ کے ذریعے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کے مشروع ہونے کو ذکر کیا، پھر اس کے بعد مذکورہ باب میں اس شخص کا حکم ذکر کیا جو پانی اور مٹی دونوں نہ پائے۔

(۱) المواہب اللدنیة وشرحہ: ۲۴۸/۷-۲۵۱

(۲) المواہب اللدنیة: ۲۵۱/۷

(۳) عمدة القاري: ۱۶/۴، تحفة الباري: ۲۶۷/۱

یہ مناسبت اس تقدیر پر ہے جب یہ باب اسی جگہ پر (یعنی ”کتاب التیمم“ کے بعد اور ”باب التیمم“ کے بعد) ”باب التیمم فی الحضر“ ہے، پھر اس کے بعد ”باب إذا لم یجد ماء ولا تراباً“ ہے، تو اس صورت میں دونوں ابواب میں مناسبت یہ ہوگی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلے (کتاب التیمم میں) سفر میں تیمم کے حکم کو ذکر کیا، پھر اس کے بعد (باب التیمم فی الحضر..... إلخ میں) حضر میں تیمم کے حکم کو ذکر کیا، پھر اس کے بعد (مذکورہ باب میں) اس شخص کا حکم ذکر کیا جو پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہو۔ اور یہی ترتیب کے مطابق بھی ہوگا۔

علامہ یعنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرح میں سے کسی نے بھی اس نکتہ کی طرف توجہ نہیں دلائی۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

امام بخاری رحمہ اللہ کا اس باب کو لانے کا مقصد ”فاسد الطہورین“ کا حکم بتلانا ہے، اس میں امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان امام محمد رحمہ اللہ کے مسلک کی طرف ہے کہ ایسی صورت میں نماز بلا طہارت ادا کر لے اور بعد میں اس کی قضاء نہیں، اسی کو امام بخاری رحمہ اللہ نے ظاہر حدیث سے ثابت کیا ہے، اس لیے کہ اُن صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بلا طہارت نماز پڑھی تھی اور بعد میں جب آپ علیہ السلام سے اس کا تذکرہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ (۲)

۳۲۹ : حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ (۳) أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ فَلَادَةً فَهَلَكَتْ ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا فَوَجَدَهَا ، فَأَذَرَ كَتَمُ الصَّلَاةِ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ ، فَصَلُّوا ، فَشَكَوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيْمُمِ ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ لِعَائِشَةَ : جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا ، فَوَاللَّهِ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ نَكَرْهُ هِنَهُ ، إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرًا . [ر : ۳۲۷]

(۱) عمدة القاري: ۱۶/۴

(۲) الأبواب والتراجم، ص: ۶۷، الكنز المتواری: ۳/۳۱۶، ۳۱۷

(۳) الحديث: أخرجه البخاري في بدء كتاب التيمم أيضاً، وقد مرّ تخريجه هناك.

تراجم رجال

زکریا بن یحییٰ

اسی طرح تمام روایات میں ان کا نام صرف ولدیت کے ساتھ مذکور ہے، دادا، نسب یا کسی اور ایسی چیز کے ساتھ انہیں ذکر نہیں کیا گیا جس کے ساتھ یہ مشہور ہوں۔ جب کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے شیوخ میں زکریا بن یحییٰ نام کے دو آدمی ہیں: ایک ”زکریا بن یحییٰ بن صالح لؤلؤی بلخی“ ہیں، ۲۳۰ھ میں بغداد میں ان کا انتقال ہوا ہے اور قتیبہ بن سعید کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

اور دوسرے ”زکریا بن یحییٰ بن عمر الطائی الکوفی ابوالسکین“ (بضم السین المهملة وفتح الکاف) ہیں، ان کا انتقال ۲۵۱ھ میں بغداد میں ہوا۔ اور یہ دونوں ”عبداللہ بن نمیر“ سے روایت کرتے ہیں، لہذا یہاں دونوں کا احتمال ہے، کوئی بھی ہو سکتا ہے، بہر حال! جو بھی ہو وہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے مطابق ہیں۔

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ان کے مابین اشتباہ حدیث اور اس کی صحت پر اثر انداز نہیں، (اس لیے کہ دونوں امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق ہیں)۔ (۱)

غسانی اور امام ابو النصر کلابازی کا میلان پہلے (یعنی زکریا بن یحییٰ بن صالح بلخی) کی طرف ہے، غسانی فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے زکریا بلخی سے تیمم وغیرہ میں روایت کی ہے اور زکریا بن السکین سے عیدین میں۔ کلابازی فرماتے ہیں: زکریا بلخی عبداللہ بن نمیر سے تیمم میں روایت کرتے ہیں۔ (۲)

ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ ”زکریا بن یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ“ ہیں۔ اور اسی کی طرف امام دارقطنی رحمہ اللہ کا میلان ہے، اس لیے کہ یہ کوئی ہیں اور ان کے شیخ بھی کوئی ہیں۔ (۳)

بہر حال! یہ اگر ”زکریا بن یحییٰ بن صالح بن سلیمان بلخی“ ہیں تو ان کے حالات ”کتاب الوضوء، باب خروج النساء إلى البراز“ کے تحت گزر گئے ہیں۔ اور اگر یہ ”زکریا الطائی“ ہیں تو ان کا ترجمہ ذیل میں ہے:

(۱) شرح الکرماني: ۲۱۴/۳

(۲) عمدة القاري: ۱۸، ۱۷/۴، شرح الکرماني: ۲۱۴/۳، التوشیح: ۲۸۵/۱، فتح الباري: ۵۷۱/۱، إرشاد

الساري: ۵۷۹/۱، تهذيب التهذيب: ۳۳۶/۳

(۳) عمدة القاري: ۱۸/۴، تهذيب التهذيب: ۳۳۶/۳، التوشیح: ۲۸۵/۱، فتح الباري: ۵۷۱/۱

زکریا بن یحییٰ بن عمر بن حصن بن حمید بن منہب بن حارثہ بن خرم بن اوس بن حارثہ بن لام الطائی،
ابو السکین الکونی۔ (۱)

یہ روایت کرتے ہیں اپنے والد یحییٰ بن عمر الطائی، اسماعیل بن داؤد، جعفر بن محمد کونی، شعیب بن ابراہیم
تیمی، عبد اللہ بن صالح یمانی، عبد اللہ بن نمیر، عبد الرحمن بن محمد محارب، ابو بکر بن عیاش اور یثیم بن عدی (رحمہم اللہ
تعالیٰ) وغیرہ سے۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابراہیم بن جعفر بن الولید، حسن بن صباح المزار،
عبد اللہ بن محمد بن الفضل الاسدی، عبد اللہ بن محمد بن ناجیہ اور محمد بن حسن بن عجلان الاصبہانی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ
ہیں۔ (۲)

امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ان پر کلام کیا ہے، کہیں فرمایا: ”متروک“ اور کہیں فرمایا: ”لیس بالقوی،
یحدث بأحادیث لیست بمضیئة“۔ (۳)

اور امام حاکم فرماتے ہیں: ”یحدث بأحادیث خطأ“۔ (۴)

لیکن دیگر ائمہ سے ان کی توثیق منقول ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”صدوق، لہ
أوهام، لکنہ بسببھا الدار قطنی“۔ (۵)

خطیب بغدادی فرماتے ہیں: ”کان ثقة“۔ (۶)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۸۳/۹، ۳۸۴، تاریخ بغداد: ۴۵۸/۸، تہذیب التہذیب: ۳۳۷/۳، إكمال تہذیب
الکمال لمغلطای: ۷۳/۵

(۲) شیوخ و تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب التہذیب: ۳۳۷/۳، تہذیب الکمال: ۳۸۴/۹، ۳۸۵

(۳) تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۳، المغنی فی الضعفاء: ۳۶۹/۱، میزان الاعتدال: ۷۹/۲، إكمال تہذیب
الکمال لمغلطای: ۷۳/۵

(۴) تہذیب التہذیب: ۳۳۸/۳

(۵) تقریب التہذیب، ص: ۲۱۶، رقم الترجمة: (۲۰۳۴)

(۶) تاریخ بغداد: ۴۵۸/۸

حافظ ذہبی "تاریخ الاسلام" میں فرماتے ہیں: "وثقه الخطیب وغیرہ"۔ (۱)

اور "میزان الاعتدال" میں فرمایا: "وقال ابن حبان والخطیب: ثقة"۔ (۲)

صاحب "خلاصہ" فرماتے ہیں: "وثقه الخطیب"۔ (۳)

حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ثقة"۔ (۴)

ابن حبان نے انہیں "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

جہاں تک امام دارقطنی وغیرہ کے کلام و جرح کا تعلق ہے، سو وہ اتنا سخت نہیں کہ جس کی وجہ سے ان کی روایات قابل احتجاج نہ ہوں، بلکہ اس کلام کی وجہ ان کے ادہام ہیں، جیسا کہ حافظ صاحب نے "التقریب" میں فرمایا کہ "صدوق، لہ اوہام، لینہ بسببہا الدارقطنی" (۶) کہ ان کے کچھ ادہام تھے، جس کی بنا پر امام دارقطنی نے انہیں "لین" قرار دیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ چونکہ صحت حدیث کے سلسلے میں حد سے زیادہ تحری سے کام لیتے تھے، اس لیے امید یہی ہے کہ ان کی جو روایات صحیح بخاری میں ہیں وہ "صحیح" درجے کی ہیں۔

شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے زیادہ روایات لی بھی نہیں، چنانچہ علامہ علاء الدین مغلطی کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے صرف چار روایات ذکر کی ہیں۔ (۷)

جب کہ حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے صرف ایک ہی حدیث بیان کی ہے عیدین میں، جس میں زکریا بن یحییٰ المحاربی عن محمد بن سوقة الخ سے روایت کرتے ہیں۔ اور اس میں امام بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ "حدثنا زکریا بن یحییٰ أبو السکین"۔

(۱) تاریخ الإسلام: ۶/۶۳۶

(۲) میزان الاعتدال، حرف الزاي، من اسمه زکریا، رقم الترجمة: (۲۸۹۵)، ۷۹/۲

(۳) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال للخزرجي، ص: ۱۲۲

(۴) الكاشف، رقم الترجمة: (۱۶۵۲)، ۴۰۶/۱

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۴/۸

(۶) تقریب التہذیب، رقم الترجمة: ۲۰۳۴، ص: ۲۱۶

(۷) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي: ۷۳/۵

جب کہ زکریا بن یحییٰ ہی سے امام بخاری نے تین روایات اور بھی لی ہیں، لیکن وہاں انہوں نے ان کی کنیت یا نسبت وغیرہ بیان نہیں کی، جن میں سے دو روایات زکریا بن یحییٰ، عبداللہ بن نمیر سے اور ایک ابواسامہ سے نقل کرتے ہیں۔

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ آخر الذکر تینوں جگہوں میں امام بخاری کے یہ استاذ زکریا بلخی ہیں، زکریا ابوالسکین نہیں۔ (۱)

حافظ صاحب کے اس جزم اور تحقیق سے علامہ مغلطی کے کلام کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے، کہ انہوں نے جو چار روایات کا تذکرہ کیا ہے، وہ زکریا بن یحییٰ کی روایات کا ہے، اس میں اس بات کی تصریح نہیں کہ وہ یہی زکریا (ابوالسکین) ہیں، یا زکریا بلخی، جب کہ حافظ صاحب نے اس کی وضاحت بھی فرمادی۔

چنانچہ تنقیح یہ ہوئی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح میں ان سے ایک ہی روایت لی ہے، جس کے بارے میں امام بخاری کی تحری کو دیکھ کر یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے جو روایت ان سے لی ہے، وہ یقیناً صحیح ہے۔

۲۵۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۲)

عبد اللہ بن نمیر

یہ ابوشام عبداللہ بن نمیر بن عبداللہ بن ابی حنیہ بن سرح بن سلمہ بن سعد بن الحکم بن سلمان بن مالک ہمدانی خاں کوئی ہیں۔ (۳)

یہ روایت کرتے ہیں أشعث بن سوار، حجاج بن أرقطاة، زکریا بن ابی زائدہ، سفیان ثوری، سلیمان أعمش، علاء بن صالح، قیس بن الربیع، مسعر بن کدام، موسیٰ جہنی، ہشام بن عروہ، یحییٰ بن سعید انصاری، یزید بن ابی زیاد اور ابراہیم بن الفضل مخزومی وغیرہ سے۔

(۱) ہدی الساری، ص: ۵۷۲

(۲) تقریب التہذیب، ص: ۲۱۶، الکشاف: ۴۰۶/۱، تاریخ الإسلام: ۶۳۶/۶، تاریخ بغداد: ۳۵۸/۸،

تہذیب التہذیب: ۳۳۷/۳، تہذیب الکمال: ۳۸۵/۹، کتاب الثقات: ۲۵۴/۸، إكمال تہذیب الکمال:

۷۳/۵، خلاصة تہذیب تہذیب الکمال للبخاری، ص: ۱۲۲

(۳) الطبقات الکبری لابن سعد: ۲۹۴/۶

اور ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے محمد بن عبد اللہ بن نمیر، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ، اسحاق بن منصور، زکریا بن یحییٰ بلخی، سفیان بن وکیع بن الجراح، ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ، عثمان بن محمد بن ابی شیبہ، علی بن حرب طائی، علی بن المدینی، محمد بن ابان بلخی، محمد بن بشر عبدی، محمد بن سلام بیکندی، محمد بن علاء ہمدانی، محمد بن المثنیٰ، ہناد بن السری، یحییٰ بن معین، یحییٰ بن موسیٰ بلخی اور یحییٰ بن یحییٰ نیشاپوری رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ ہیں۔ (۱)

امام ابو حاتم فرماتے ہیں: ”کان مستقیم الأمر“۔ (۲)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں: ”حجة“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة، صاحب حدیث، من أهل السنة، من كبار

التاسعة“۔ (۴)

صاحب ”خلاصة“ فرماتے ہیں ”وثقه ابن معین“۔ (۵)

حافظ ذہبی، ”تذکرۃ الحفاظ“ میں فرماتے ہیں: ”وثقه یحییٰ بن معین، وکان من كبار أصحاب

الحدیث“۔ (۶)

امام دارقطنی نے ان کے اور ابواسامہ کے بارے میں فرمایا، ”کلاهما ثقة“۔ (۷)

امام دارمی فرماتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین سے پوچھا کہ اعمش کے شاگردوں میں آپ کے

نزدیک ”ابن اور لیس“ زیادہ پسندیدہ ہے یا ”ابن نمیر“؟ تو انہوں نے فرمایا: ”کلاهما ثقة“۔ (۸)

(۱) شیوخ و تلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۲۲۶/۱۶-۲۲۸

(۲) الجرح والتعديل: ۲۳۱/۵، تہذیب الکمال: ۲۲۸/۱۶، تہذیب التہذیب: ۵۸، ۵۷/۶

(۳) الکاشف: ۶۰۴/۱

(۴) تقریب التہذیب، رقم الترجمة: (۳۶۶۸)، ص: ۳۲۷

(۵) خلاصة تہذیب تہذیب الکمال، ص: ۲۱۷، کذا فی سیر أعلام النبلاء: ۲۴۴/۹

(۶) تذکرۃ الحفاظ للذهبي، الطبقة السادسة، رقم الترجمة: (۳۱۱)، ۳۲۷/۱، دار إحياء التراث العربي

(۷) العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للإمام الدارقطني، رقم السؤال: (۶۱۰)، ۳۳۸/۴، دار طيبة

(۸) تہذیب الکمال: ۲۲۸/۱۶، تہذیب التہذیب: ۵۷/۶

امام علی فرماتے ہیں: ”ثقة، صالح الحديث، صاحب سنة“۔ (۱)

ابن سعد فرماتے ہیں: ”كان ثقة، كثير الحديث، صدوقاً“۔ (۲)

ابن حبان نے انہیں ”كتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

۱۱۵ھ میں ان کی پیدائش ہے۔ (۴)

عبداللہ مامون کے دورِ خلافت میں کوفہ میں ربیع الاول ۱۹۹ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ (۵)

چوراسی سال عمر پائی۔ (۶)

نمازِ مجنازہ ان کے دوست محمد بن بشر عبدی نے پڑھائی۔ (۷)

ہشام بن عروہ

یہ ہشام بن عروہ بن الزبیر بن العوام مشہور تابعی ہیں، ان کا تذکرہ ”بدء الوحي“ میں گزر چکا ہے۔ (۸)

عن أبيه

یہ مدینہ منورہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک، جلیل القدر تابعی حضرت عروہ بن الزبیر بن العوام ہیں،

(۱) الجرح والتعديل: ۲۳۱/۵، تہذیب التہذیب: ۵۸/۶

(۲) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۳۹۴/۶

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۶۱، ۶۰/۷

(۴) تہذیب الکمال: ۲۲۹/۱۶، تہذیب التہذیب: ۵۸/۶

(۵) كتاب الثقات لابن حبان: ۶۱/۷، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۳۹۴/۶، تذکرۃ الحفاظ للذهبي:

۳۲۷/۱، سير أعلام النبلاء: ۲۴۴/۹، تہذیب الکمال: ۲۲۸/۱۶، ۲۲۹، تہذیب التہذیب: ۵۸/۶، تقريب

التہذیب، ص: ۳۲۷، الکاشف: ۶۰۴/۱، البداية والنهاية: ۲۵۹/۱۰، الکامل في التاريخ لابن الأثير:

۴۲۰/۵، تاريخ الإسلام: ۲۰۰/۵، خلاصة تہذیب تہذیب الکمال، ص: ۲۱۷، كتاب التاريخ الكبير للإمام

البخاري: ۲۱۶/۵

(۶) تقريب التہذیب، ص: ۳۲۷، تذکرۃ الحفاظ للذهبي: ۳۲۷/۱

(۷) كتاب الثقات: ۶۱/۷، كتاب التاريخ الكبير للإمام البخاري: ۲۱۶/۵

(۸) دیکھیے: كشف الباري، كتاب بدء الوحي، الحديث الثاني، ص: ۲۶۱

ان کے احوال بھی ”بدء الوحي“ کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

عن عائشة

یہ اُم المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں، ان کے مفصل احوال بھی ”بدء الوحي“ میں

آچکے ہیں۔ (۲)

فاقد الطہورین کا مسئلہ

یہ معرکہ الآراء مشہور اختلافی مسئلہ ہے، جواہل علم میں ”مسئلہ فاقد الطہورین“ کے نام سے معروف ہے، چونکہ یہ مسئلہ منصوص نہیں، بلکہ اجتہادی ہے، اس لیے اس میں شدید اختلاف ہوا ہے، ہر امام کی رائے الگ ہے۔

صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص ایک ایسی جگہ قید ہے جہاں پانی اور مٹی دونوں نہیں، یا کسی نجس جگہ پر ہے جہاں اس کے لیے پاک مٹی نکالنا ممکن نہیں، یا صرف پانی ہے اور وہ شدید پیاسا ہے، جب کہ پانی بھی انتہائی قلیل مقدار میں ہے، جسے وہ صرف پینے ہی کے لیے بشکل استعمال کر سکتا ہے، یا صرف مٹی ہے مگر وہ گیلی ہے اور اسے خشک کرنے کے لیے آگ وغیرہ کا انتظام نہیں، یا سولی پر لٹکا ہوا ہے جس کی وجہ سے استعمال طہورین پر قدرت نہیں، یا کشتی پر سوار ہے اور پانی تک رسائی ممکن نہیں، یا کسی مرض (مثلاً جسم میں بہت زیادہ زخم ہیں جس کی وجہ سے پانی اور مٹی کا جسم سے لگنا مضر ہے، اس) کی وجہ سے وضو اور تیمم کرنے سے عاجز ہے، یا کسی دشمن نے ڈرا دھمکا کر وضو اور تیمم سے منع کر دیا ہے، یا اس کے ہاتھ باندھ دیئے گئے ہیں، یا درخت کے اوپر ہے اور نیچے درندہ وغیرہ ہے، یا مقطوع الیدین ہے اور کوئی اس کو وضو اور تیمم کرانے والا نہیں۔ (۳)

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب بدء الوحي، الحدیث الثانی، ص: ۲۶۱

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب بدء الوحي، الحدیث الثانی، ص: ۲۶۱

(۳) عارضة الأحوذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء لا تقبل صلاة بغير طهور: ۱/۱۲، عباس أحمد الباز، بذل المجهود: ۱/۳۶۲، ۲/۴۵۸، ۴۵۹، فتح الملهم: ۲/۲۷۷، الاستذکار: ۱/۳۴۸، التمهید: ۱/۴۷۰، ۴۷۱، کتاب الأم: ۱/۲۰۰، ۲۰۱، المجموع شرح المہذب: ۲/۲۷۸، فتح العزیز شرح الوجیز بہامش المجموع: ۲/۳۵۴، حاشیة الدسوقي: ۱/۳۶۶، ۳۶۷، البحر الرائق: ۱/۲۸۶، الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۸۵،

بدائع الصنائع: ۱/۳۲۶، الموسوعة الفقہیة: ۳۲/۱۹۲، الفقہ الإسلامی وأدلته: ۱/۶۰۶، ۶۰۷

خلاصہ یہ کہ کسی بھی صورت میں اگر اس کے لیے وضو اور تیمم دونوں ممکن نہ ہوں اور نماز کا وقت ہو تو ایسا شخص کیا کرے؟

اس مسئلہ میں شافعیہ و مالکیہ کے چار چار اقوال ہیں۔ (۱) حنفیہ اور حنابلہ کے دودو، بعض بعض میں

(۱) قال النووي ناقلاً أقوال الشافعي: "أما المعذور كمن لم يجد ماءً ولا تراباً ففيه أربعة أقوال للشافعي رحمه الله، وهي مذاهب للعلماء، قال بكل واحد منها قائلون، أصحابها عند أصحابنا: يجب عليه أن يصلي على حاله، ويجب أن يعيد إذا تمكن من الطهارة.

والثاني: يحرم عليه أن يصلي ويجب القضاء.

والثالث: يستحب أن يصلي ويجب القضاء.

والرابع: يجب أن يصلي ولا يجب القضاء.

وهذا القول اختيار المزني، وهو أقوى الأقوال دليلاً". (شرح النووي: ۳/۹۸، ۹۹)

كذا في: المجموع شرح المذهب: ۲/۲۷۸، وفتح العزيز: ۲/۳۵۴، ۳۵۵، وروضة الطالبين:

۱۲۱/۱، ومغني المحتاج: ۱/۱۰۵

وقال العلامة الدسوقي في نقل أقوال المالكية: "قوله: "تسقط صلاة وقضاءها إلخ..... وما ذكره

المصنف قول مالك. وقال أصبغ: يقضي ولا يؤدي..... وقال أشهب: يجب الأداء فقط..... وقال ابن

القاسم: يجب الأداء والقضاء احتياطاً..... وقال القابسي: محل سقوطها أداء وقضاء إذا كان لا يمكنه الإيلاء

للتيمم كالمحبوس بمكان مبني بالأجر ومفروش به، فإن أمكنه الإيلاء كالمربوط، ومن فوق الشجرة وتحت

سبع مثلاً، فإنه يؤم للتميم إلى الأرض بوجهه ويديه، ويؤديها ولا قضاء عليه". (حاشية الدسوقي: ۱/۲۶۶،

(۲۶۷)

كذا في عارضة الأحوذی: ۱۲/۱

وفي تقارير العلامة محمد بن أحمد عlish في هامش الدسوقي نظم جمع فيه هذه الأقوال

الأربعة، ونصه:

"ومن لم يجد ماءً ولا تيمماً	فأربعة الأقوال يحكي مذهبها
يصلي ويقضي عكس ما قال مالك	وأصبغ يقضي والأداء لأشهب
وللقابسي ذو الربط يؤم لأرضه	بوجهه وأيد للتميم مطلباً.

اشترک ہے اور بعض بعض میں اختلاف، کل مجموعہ چھ اقوال ہیں۔

پہلا قول

مذکورہ شخص فی الوقت اسی حالت میں (بلا طہارت) نماز ادا کرے اور بعد میں جب طہارت پر قدرت حاصل ہو تو اس کی قضاء کرے۔

یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا راجح قول ہے، اکثر شوافع نے اس کو جزمًا نقل کیا ہے اور باقی حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے اور یہی کتب جدیدہ میں منصوص ہے۔ (۱)

یہی امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے۔ (۲)

مالکیہ میں سے ابن القاسم نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ فی الحال ادا کا حکم ایک تو حرمتِ وقت کی وجہ سے دیا گیا ہے اور دوسرا آپ

(۱) شرح النووي: ۹۸/۳، ۹۹، المجموع شرح المہذب: ۲۷۸/۲، فتح العزیز: ۳۵۴/۲، ۳۵۵، الحاوی، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، مسئلة: صلاة من كان في حش: ۲۷۵/۱، دار الكتب العلمية. السراج الوهاج على متن المنهاج، للعلامة محمد الزهري الغمراوي: ۳۰/۱، دار المعرفة. منهاج الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي: ۷/۱، دار المعرفة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس البرملي، فصل في بيان أركان التيمم وكيفية: ۳۱۷/۱، دار المعرفة. روضة الطالبين للنووي، فصل: لا يجوز التيمم لفريضة قبل وقتها: ۱۲۱/۱، المكتب الإسلامي. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني، فصل: في بيان أركان التيمم: ۱۰۵/۱، دار الفكر.

(۲) المغني لابن قدامة: ۱۵۷/۱

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحی، باب فرض الوضوء وصفته: ۱۲۵/۱، وباب التيمم: ۲۰۵/۱، دار المعرفة.

الشرح الكبير لابن قدامة: ۳۵۳/۱، دار الكتاب العربي.

المبدع شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد المقدسي، المتوفى ۵۸۸ھ،

باب التيمم: ۱۷۴/۱، دار عالم الكتب.

(۳) حاشية الدسوقي: ۲۶۶/۱، ۲۶۷، التمهيد: ۴۷۰/۱، الاستذكار: ۳۴۸/۱، عارضة الأحوذی: ۱۲/۱

صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے پیش نظر کہ ”وإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم“ (۱) اور استطاعت میں یہی ہے کہ اسی حال میں نماز ادا کرے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی ستر عورت سے عاجز ہو، کہ اس کی وجہ سے وہ نماز نہیں چھوڑے گا۔

اور بعد میں قضاء کا وجوب اس لیے ہے کہ یہ عذر نادر الوقوع ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور عذر کے زائل ہونے اور طہارت پر قدرت حاصل ہونے پر اعادہ لازم ہوگا۔ (۲)

دوسرا قول

امام مالک رحمہ اللہ کا ہے کہ نہ ادا واجب ہے نہ قضاء۔

اور دلیل اس قول کی یہ ہے کہ مذکورہ شخص طہارت سے حقیقتہً عاجز ہے، لہذا نماز اس سے ساقط ہے،

جیسا کہ حاکم عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ (۳)

اس قول کو معن بن عیسیٰ نے امام مالک رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے اور اسی کو مالکیہ میں سے ابن خوازمند از

نے اختیار کیا ہے اور فرمایا کہ: ”ورواه المديون عن مالك، وهو الصحيح من مذهبه“۔ (۴)

لیکن علامہ موفق الدین ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں: ”هذه رواية منكورة عن

(۱) أخرجه البخاري، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب

الافتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: (۷۲۸۸)

ومسلم: في كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله عمالا ضرورة

إليه، أو لا يتعلق به تكليف مالا يقع، ونحو ذلك، رقم الحديث: (۱۳۳۷)

والنسائي: في سننه، في كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، رقم: (۲۶۲۰)

(۲) المجموع: ۲/۲۸۰، فتح العزيز: ۲/۳۵۵

(۳) المغني لابن قدامة: ۱/۱۵۷، المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۱، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل،

لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي الخطاب: ۱/۵۳۰، دار عالم الكتب، التاج والإكليل

لمختصر خليل، فصل في مسح الجرح أو الجبيرة أو العصا: ۱/۳۶۰، دار الفكر

(۴) الاستذكار: ۱/۳۴۸، التمهيد: ۱/۴۷۱، التاج والإكليل: ۱/۳۶۰، دار الفكر

مالك“۔ (۱)

ابن عبدالبر نے امام مالک رحمہ اللہ کی طرف اس قول کی نسبت اور اس کو ان کا صحیح مذہب قرار دینے پر انتہائی تعجب کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ:

”مجھے معلوم نہیں کہ اس قول کو امام مالک رحمہ اللہ کا صحیح مذہب کیسے قرار دیا، حالانکہ یہ جمہور سلف، عام فقہاء اور مالکیہ کی کثیر جماعت کے خلاف ہے!“۔ (۲)

پھر فرمایا:

”میرا خیال یہ ہے کہ اس قول کی نسبت کرتے وقت ان کے پیش نظر امام مالک رحمہ اللہ کی ذکر کردہ اس حدیث کا ظاہر ہوگا، جس میں ہے: ”ولیسوا علی ماء، ولیس معهم ماء..... فنام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی أصبح.....“۔ (۳)

لیکن اس حدیث میں ان کے لیے اس قول پر کوئی حجت و دلیل نہیں، اس لیے کہ اس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں کہ انہوں نے نماز نہیں پڑھی، بلکہ ہشام بن عروہ کی حدیث (حدیث باب) میں ہے کہ:

”أنهم صلوا بغیر وضوء“۔ (۴)

پھر فرمایا کہ:

”وأما قول ابن خواز منذاز في سقوط الصلاة..... فقول ضعيف، مهجور، شاذ، مرغوب عنه“۔ (۵)

اس کے بعد ابن عبدالبر نے مالکیہ کے دو قول ذکر کیے ہیں: ایک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے موافق ہے (جس کا بیان آگے آ رہا ہے) اور دوسرا وہ جو گزر گیا، یعنی ادا اور قضاء دونوں ہیں۔ (۶)

(۱) المغنی لابن قدامة: ۱۵۷/۱

(۲) التاج والاکلیل: ۳۶۰/۱

(۳) الموطا للإمام مالک رحمہ اللہ، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم الحدیث: (۸۹)

(۴) التمهید: ۴۷۱/۱، الاستذکار: ۳۴۸/۱

(۵) الاستذکار: ۳۴۹/۱

(۶) المغنی لابن قدامة: ۱۵۷/۱، التمهید: ۴۷۱/۱، الاستذکار: ۳۴۹/۱

تیسرا قول

یہ ہے کہ ادا واجب ہے قضاء نہیں، یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا صحیح مذہب، اسی طرح اسحاق بن راہویہ اور ابن منذر کا مسلک ہے۔ (۱)

شافعیہ میں سے امام مزنی (۲) اور مالکیہ میں سے سحنون مالکی، ابن نافع اور اشہب بن عبد العزیز نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

اس قول کی دلیل نقلی حدیث باب ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا، تو آپ علیہ السلام نے اعادہ کا حکم نہیں دیا، جس سے معلوم ہوا کہ ادا واجب ہے قضاء نہیں۔ (۴)

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ طہارت نماز کے لیے ایک شرط ہے، لہذا جس طرح دوسری شرائط، مثلاً ستر عورت، استقبال قبلہ اور قیام وغیرہ عجز کی صورت میں ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح یہ شرط بھی ساقط ہو جائے گی۔ (۵)

چوتھا قول

یہ ہے کہ ادا واجب نہیں، بعد میں طہارت پر قدرت حاصل ہونے پر قضاء واجب ہے۔

یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے (۶) امام محمد رحمہ اللہ کی ایک روایت، سفیان ثوری اور امام اوزاعی

(۱) المغنی لابن قدامة: ۱/۱۵۷، فتح الباری: ۱/۵۷۰، الإقناع فی فقہ الإمام أحمد، لشرف الدین موسیٰ بن أحمد الحجاوی: ۱/۵۴، دار المعرفة، الإنصاف: ۱/۱۲۵، ۲۰۵، الشرح الكبير لابن قدامة: ۱/۳۵۳، دار الكتاب العربی، المبدع شرح المقنع للمقدسی: ۱/۱۷۳، کشاف القناع عن متن الإقناع، للمنصور بن یونس البهوتی: ۱/۳۰۷، دار الفکر

(۲) المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۰، شرح النووي: ۳/۹۹

(۳) حاشیة الدسوقي: ۱/۲۶۶، شرح ابن بطل المالکی: ۱/۴۶۳

(۴) فتح الباری: ۱/۵۷۰، المغنی لابن قدامة: ۱/۱۵۷، المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۱

(۵) المغنی لابن قدامة: ۱/۱۵۷، المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۱

(۶) البحر الرائق: ۱/۲۸۶، الموسوعة الفقہیة: ۳۲/۱۹۳، بدائع الصنائع: ۱/۳۲۶، الدر المختار مع

رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۱) اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کی ایک رائے ہے۔ (۲)

اس قول کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”لا تقبل صلاة بغير طهور“ (۳)

اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ”مفتاح الصلاة الطهور“ (۴) وغیرہ ہیں۔ (۵)

پانچواں قول

یہ ہے کہ ادا مستحب ہے اور قضاء واجب ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے۔ (۶) اس کی دلیل

گزر چکی کہ ادا کا حکم حرمیت وقت کی وجہ سے ہے اور قضاء کا حکم اس لیے ہے کہ یہ عذر نادر الوقوع ہے۔ (۷)

چھٹا قول

یہ ہے کہ تشبہ بالنصليں کرے اور بعد میں قضاء کرے، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد

رحمہ اللہ کی ایک روایت۔ (۸)

(۱) فتح الباري: ۱/۵۷۰، المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۰، المغني: ۱/۱۵۷، فتح الملهم: ۲/۲۷۷،

بذل المجهود: ۱/۳۶۲

(۲) المجموع: ۲/۲۷۸، شرح النووي: ۳/۹۹، فتح العزيز: ۲/۳۵۰

(۳) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، رقم الحديث: ۵۳۵، والترمذي في

أبواب الطهارة، باب ما جاء لا تقبل صلاة بغير طهور، رقم الحديث: (۱)

(۴) رواه أبو داود في كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، رقم الحديث: (۶۱)، والترمذي في أبواب الطهارة،

باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور، رقم الحديث: (۳)

(۵) المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۱

(۶) شرح النووي: ۳/۹۹، المجموع شرح المذهب: ۲/۲۷۸، فتح العزيز: ۲/۳۵۴، التوضيح لابن ملقن

الشافعي: ۴/۲۲

(۷) المجموع: ۲/۲۸۰، فتح العزيز: ۲/۳۵۰

(۸) بدائع الصنائع: ۱/۳۲۶، البحر الرائق: ۱/۲۸۶، الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۸۵، الموسوعة

الفقهية: ۳۲/۱۹۳، الفقه الإسلامي وأدلته: ۱/۶۰۷، معارف السنن: ۱/۳۲، بذل المجهود: ۱/۳۶۲، فتح

الملهم: ۲/۲۷۷

تعبہ بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ نمازیوں کی سی صورت بنائے، قراءت نہیں کرے گا، خواہ حدیث اصغر لاحق ہوا ہو یا حدیث اکبر۔ رکوع وسجود کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اگر جگہ خشک ہو تو رکوع وسجود کرے گا، ورنہ اشارے سے نماز پڑھے گا، مگر صحیح یہ ہے کہ اشارے ہی سے نماز پڑھے گا، خواہ جگہ خشک ہو یا تر۔ اور نیت بھی نہیں کرے گا، اس لیے کہ یہ تعبہ بالصلاة ہے، حقیقۃً صلاۃ نہیں۔ (۱)

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ اگرچہ حقیقۃً ادا سے عاجز ہے مگر تعبہ سے تو عاجز نہیں، لہذا اسے تعبہ کا حکم دیا جائے گا، کما فی باب الصوم۔ (۲)

اور شریعت میں اس (تعبہ) کی دو نظیریں ہیں: ایک یہ کہ حائضہ یا نفساء اگر رمضان میں روزے کے دوران پاک ہو جائے، اسی طرح مسافر روزہ کھائے اور پھر مقیم ہو جائے، یا نابالغ بچہ ظہر کے بعد بالغ ہو جائے، یا کافر اسلام لے آئے تو اب یہ حضرات ”تعبہ بالصائمین“ کریں گے، رمضان کے احترام میں۔ (۳)

اور دوسری یہ کہ اگر کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اب وہ ”تعبہ بالحجاج“ کر کے حج کے مناسک ادا کرے گا اور بعد میں قضاء کرے گا، لہذا جب روزے اور حج میں تعبہ کا حکم بالا جماع ثابت ہے تو نماز کے باب میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اذ لا قائل بالفرق۔ (۴)

علامہ ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”بہ یفتی، والیہ صحیح رجوعہ“ (۵) کہ حضرات صاحبین کا قول ہی حنفیہ کے ہاں مفتی بہ ہے اور امام صاحب کا اس طرف رجوع بھی ثابت ہے، لہذا اب ائمہ احناف اس مسئلہ میں متحد ہیں۔

اس کے بعد آپ یہ سمجھیں کہ ان اقوال میں سے مدرسین کے یہاں چار اقوال مشہور ہیں:

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۳۲۶، ۳۲۷، البحر الرائق: ۱/۲۸۶، الموسوعة الفقهية: ۱۹۳/۳۲، فیض الباری:

۱۸۵/۱، الفقه الاسلامي وأدلته: ۱/۶۰۷، الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۸۵

(۲) بدائع الصنائع: ۱/۳۲۶

(۳) فتح الملہم: ۲/۲۷۷، معارف السنن: ۱/۳۲، فیض الباری: ۱/۵۱۶

(۴) معارف السنن: ۱/۳۲، فیض الباری: ۱/۵۱۶، ۵۱۷

(۵) تنویر الأبصار والدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۸۵، الموسوعة الفقهية: ۱۹۳/۳۲، معارف السنن:

۱/۳۲، فتح الملہم: ۲/۲۷۷، فیض الباری: ۱/۵۱۶

- ۱- امام احمد فرماتے ہیں صرف ادا واجب ہے۔
- ۲- امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں صرف قضاء واجب ہے۔
- ۳- امام شافعی فرماتے ہیں ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں۔
- ۴- امام مالک فرماتے ہیں ادا واجب ہے نہ قضاء۔

اس مدرسے کے سابق ناظم حضرت اقدس شاہ محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ نے ان مذاہب اربعہ کے یاد کرنے کے لیے ایک شعر کہا تھا اور اس شعر میں اسماء اصحاب مذاہب کے ساتھ ان کے مذاہب ترتیب وار بطور لف و نشر مرتب کے ذکر کیے گئے ہیں، فرماتے ہیں:

مالک و شافعی بھی، احمد بھی اور ہم
لا لا، نعم نعم، نعم لا، و لا نعم

اس شعر میں حرف اول کا تعلق ادا سے ہے اور حرف ثانی کا قضاء سے۔ اب ”لا لا“ کے معنی ہوئے: ”لا أداء ولا قضاء“ اور ”نعم نعم“ کا مطلب ہے ”عليه الأداء والقضاء“ اور ”نعم لا“ کا مطلب ہے: ”عليه الأداء لا القضاء“ اور ”لا نعم“ کا مطلب ہے: ”لا أداء عليه، وعليه القضاء“.

شرح حدیث

یہ حدیث یہاں مختصر ہے، کتاب التیمم کی ابتداء میں امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے مفصلاً ذکر کیا ہے اور وہیں اس کے جملہ مباحث ہم تفصیل سے ذکر کر چکے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

ترجمۃ الباب حدیث کے ان الفاظ ”فأدر كتهم الصلاة، وليس معهم ماء، فصلوا“ سے ثابت ہوتا ہے۔ یعنی ”فصلوا بغیر طہارۃ“.

لیکن اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ تو ”فناقد الماء والتراب“ سے متعلق ہے جب کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فاقد الماء تھے، فناقد الماء والتراب نہیں، وہ تو میدان میں اترے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت تک تیمم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا اور مٹی کا مطہر ہونا معلوم نہیں تھا، لہذا مٹی

کا ہونا نہ ہونا برابر تھا، گویا ان کے حق میں مٹی بھی مفقود ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بات ملحوظ رکھی کہ تیمم کی مشروعیت کا فقدان بمنزلہ فقدان تراب ہی ہے، کیوں کہ جس طرح فقدان تراب کی صورت میں استعمال تراب پر قدرت نہیں ہوتی، اسی طرح مشروعیت تیمم کے نہ ہونے کی صورت میں بھی طہارت میں استعمال تراب پر قدرت نہیں تھی، کیوں کہ اب تک طہارت کا حکم ہی نہیں آیا۔ (۱)

اس پر علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہ اشکال کیا ہے کہ طحاوی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے تیمم کیا تھا، پھر طحاوی کی وہ روایت مفصلاً ذکر کی ہے اس میں ہے: ”..... ولم يقدرُوا على ماء، فمنهم من تيمم إلى الكف، ومنهم من تيمم إلى المنكب، وبعضهم على جلده، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزلت آية التيمم“ (۲) اس میں حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا تیمم کرنے کی تصریح ہے، لہذا ترجمہ ثابت نہ ہوا۔

علامہ عینی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ مختلف فیہ تیمم بمنزلہ عدم تیمم ہی کے ہے، اس لیے کہ اب تک تیمم کے بارے میں نص نازل نہیں ہوئی تھی اور اس کی تائید معجم کبیر کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے: ”عن عائشة أنها استعارت قلادة من أسماء، فسقطت من عنقها فابتغوها فوجدوا، فحضرت الصلاة، فصلوا بغير طهور“ (۳)۔

اس حدیث میں ”بغير طهور“ کا لفظ پانی اور مٹی دونوں کو شامل ہے، یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جو تیمم انہوں نے اختلاف صفت کے ساتھ کیا تھا، وہ کالمعدوم تھا۔

اگر نزول آیت سے پہلے کیا ہوا یہ تیمم معتبر ہوتا تو حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ (جو ان صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے ایک تھے جنہوں نے وہ مختلف فیہ تیمم کیا تھا)، تیمم کر لینے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے

(۱) فتح الباری: ۱/۵۷۰، التوشیح: ۱/۲۸۴، إرشاد الساري: ۱/۵۷۹

(۲) شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب صفة التيمم كيف هي: ۱/۸۵، حقايق

(۳) المعجم الكبير للطبراني، ما أسندت عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، رقم الحديث:

(۱۳۱)، ۲۳/۵۰، دار إحياء التراث العربي

صفتِ یتیم کے بارے میں سوال نہ کرتے۔ (۱) واللہ اعلم

۲- باب : اَلَّتِّيمُ فِي الْحَضَرِ ، اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَخَافَ فَوْتَ الصَّلَاةِ .
وَبِهِ قَالَ عَطَاءٌ ، وَقَالَ الْحَسَنُ ، فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَاءُ ، وَلَا يَجِدُ مَنْ يَتَاوَلُهُ : يَتِيمٌ . وَأَقْبَلَ
أَبْنُ عُثْمَرَ مِنْ أَرْضِهِ بِالْجُرْفِ ، فَحَضَرَتِ الْعَصْرَ عَزَبْدُ النَّعْمِ فَصَلَّى ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّشْنَ
مُرْتَفِعَةً ، فَلَمْ يَعِدْ .

یہ باب حضر میں یتیم (کا بیان کرنے) کے بارے میں ہے، جب کہ پانی نہ ملے اور نماز قضاء ہو جانے کا ڈر ہو۔

”اِذَا“ کا جواب محذوف ہے جس پر ماقبل دلالت کر رہا ہے، یعنی ”یتیم“ (۲) فتقدیرہ: ”اِذَا لَمْ
يَجِدِ الْمَاءَ وَخَافَ فَوْتَ وَقْتُ الصَّلَاةِ يَتِيمٌ“۔ (۳)

باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت

باب سابق میں سفر میں پانی نہ پانے والے کا حکم بیان ہوا اور اس باب میں حضر میں پانی نہ پانے والے
کے حکم کا بیان ہے۔ (۴)

ترجمہ الباب کا مقصد

آیت یتیم چونکہ سفر میں نازل ہوئی تھی اس لیے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید یتیم کا یہ حکم سفر کے ساتھ خاص ہو،
اس وہم کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے مذکورہ ترجمہ قائم فرمایا اور بتلادیا کہ حضر میں بھی یتیم کرنا جائز
ہے اور سفر کی قید اتفاقی ہے اور ساتھ ہی یتیم فی الحضر کے مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی طرف بھی اشارہ کر دیا۔ (۵)
آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے تین آثار ذکر کیے ہیں اور ان میں تین مسائل کا ذکر ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۱۷/۴

(۲) عمدة القاري: ۱۹/۴، إرشاد الساري: ۵۸۰/۱، تحفة الباري: ۲۶۸/۱

(۳) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۴) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۵) الكنز المتواري: ۳/۳۱۹، الأبواب والتراجم، ص: ۶۷

پہلا اثر

”وہ قال عطاء“

اور عطاء (ابن ابی رباح) اسی کے قائل ہیں۔

یعنی حضر میں جو شخص پانی نہ پائے اور نماز کے وقت کے نکل جانے کا ڈر ہو تو اسے تیمم کر کے نماز پڑھ

لینی چاہیے۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ نے عطاء بن ابی رباح کا جو قول یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے، اسے امام عبدالرزاق اور

ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں موصولاً نقل کیا ہے۔ ”ونصہ:

”عن عمر، عن ابن جریج، عن عطاء، قال: ”إذا كنت في الحضر

وحضرت الصلاة، وليس عندك ماء، فانتظر الماء، فإن خشيت فوت الصلاة

فتيمم وصل. (۲)

یعنی جب تم حضر کی حالت میں ہو اور نماز کا وقت ہو جائے اور تمہارے پاس (وضو کرنے کے لیے)

پانی نہ ہو، تو پانی (کے ملنے) کا انتظار کرو۔ اور اگر (پانی نہ ملنے کی صورت میں) نماز کے فوت ہو جانے کا خدشہ ہو

تو تیمم کر لو اور نماز پڑھ لو۔

مسئلہ تیمم فی الحضر

سفر میں تیمم کرنا تو متفق علیہ ہے، البتہ تیمم فی الحضر کے مسئلہ میں حضرات ائمہ کرام میں تھوڑا سا

اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ، امام مالک، (۳) امام شافعی، (۴) امام احمد بن حنبل، (۵) امام اوزاعی اور سفیان

(۱) عمدة القاري: ۱۹/۴، فتح الباري: ۵۷۱/۱، إرشاد الساري: ۵۸۰/۱، شرح الكرماني: ۲۱۶/۳،

تحفة الباري: ۲۶۸/۱.

(۲) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، رقم الحديث: (۱۷۱۳)، مصنف عبد الرزاق، كتاب الطهارة،

باب الرجل لا يكون معه ماء، إلى متى ينتظر؟ رقم الحديث: (۹۳۰)، ۲۴۳/۱، تغليق التعليق، كتاب التيمم:

۱۸۳/۲، المكتبة الأثرية

(۳) قال في المدونة الكبرى: ”قلت: أيتيمم من في الحضر إذا لم يجد الماء في قول مالك؟ قال: نعم“ (۴۴/۱) =

ثوری رحمہ اللہ (۱) فرماتے ہیں کہ حضر میں بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ حنفیہ کے بعض متون سے معلوم ہوتا ہے کہ حضر میں پانی کا نہ ملنا چونکہ نادر ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں، لہذا حضر میں تیمم کرنا درست نہیں۔ (۲) بعض شراح نے امام ابو یوسف اور امام زفر کا یہی مذہب نقل کیا ہے۔ (۳) اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت یہی ذکر کی ہے۔ (۴) اس قول کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ آیت تیمم میں سفر کو جواز تیمم کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے،

وفي شرح الزرقاني على الموطأ: "والى جوازه في الحضر ذهب مالك وأصحابه " (۱۱۳/۱)

كذا في الاستذكار لابن عبد البر: (۳۵۹/۱)، والمنتقى للبايجي المالكي: (۴۳۰/۱)

(۴) قال الشيخ محمد الزهري الغمراوي في السراج الوهاج على متن المنهاج: "فإن ييقن المسافر وكذا المقيم (فقده) أي الماء حوله (تيمم بلا طلب)" (ص: ۲۶، دار الكتب العلمية)

وفي بداية المجتهد لابن رشد القرطبي الأندلسي: "وأما الحاضر الصحيح الذي يعدم الماء: فذهب

مالك والشافعي إلى جواز التيمم له " (۱۹/۲)

(۵) قال العلامة المحقق علاء الدين أبو الحسن المرادوي في الإنصاف مانصه: "ظاهر قوله: (الثاني: العجز عن استعمال الماء لعدمه) أن العدم سواء كان حضراً أو سفراً، وسواء كان العدم مطلقاً أو محبوساً. وهو صحيح، وهو مذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم (۲۶۴/۱) كذا في المغني: ۱۴۸/۱

(۱) وفي المغني لابن قدامة: "فإن عدم الماء في الحضر بأن انقطع الماء عنهم، أو حبس في مصر فعلية التيمم والصلاة، وهذا قول مالك والثوري والأوزاعي والشافعي " ۱۴۸/۱

كذا في أوجز المسالك: ۵۶۹/۱

(۲) قال العلامة العيني رحمه الله في شرحه: "وقال الإمام التمر تاشي: من عدم الماء في مصر لا يجوز له التيمم؛ لأنه نادر" عمدة القاري: ۱۳/۴

كذا في أوجز المسالك: ۵۷۰/۱، والبحر الرائق: ۲۴۴/۱

(۳) قال العلامة الزرقاني في شرح الموطأ: "وقال أبو يوسف وزفر: لا يجوز التيمم في الحضر بحال، ولو خرج الوقت حتى يجد الماء": ۱۱۳/۱، كذا في الاستذكار: ۳۵۹/۱، وأوجز المسالك: ۵۶۹/۱

(۴) قال ابن قدامة في المغني: "وقال أبو حنيفة في رواية عنه: لا يصلي؛ لأن الله تعالى شرط السفر لجواز التيمم، فلا يجوز لغيره: ۱۴۸/۱، وفي بداية المجتهد: "فقال أبو حنيفة: لا يجوز التيمم للحاضر الصحيح،

وإن عدم الماء": ۱۹/۲، كذا في المنتقى: ۴۳۰/۱، وأوجز المسالك: ۵۶۹/۱

لہذا حضر میں بوجہ فقدان شرط کے تیمم درست نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ حضر میں پانی کے نہ ملنے کا نادر ہونا ہے۔

لیکن حنفیہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ حضر میں بھی تیمم کرنا جائز ہے، صاحب درمختار، (۱) علامہ شامی، (۲) محقق ابن الہمام، (۳) ابن نجیم حنفی (۴) وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حضر میں پانی کا نہ ملنا اگرچہ بعض اوقات نادر و مستبعد ہوتا ہے، لیکن اگر جواز تیمم کی شرط پائی جائے (یعنی پانی نہ ملے) تو تیمم کرنا جائز ہوگا۔ (۵)

علامہ ابن نجیم حنفی نے دونوں باتوں میں محاکمہ کر کے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ نزاع حقیقی نہیں، بلکہ شہروں کے حالات، عرف و زمانے کے اعتبار سے ہے۔ (۶)

پھر اس کے بعد یہ سمجھیے کہ تیمم فی الحضر کے جواز کے لیے عدم وجدان ماء متفق علیہ شرط ہے، یعنی آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، خواہ پانی ملے ہی نہ، یا ملے لیکن پانی کا استعمال بوجہ مرض کے اس کے لیے مضر ہو، یا پانی لینے کے لیے ڈول یا رسی وغیرہ نہ ہو، تو ان صورتوں میں تیمم کرنا جائز ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کے ساتھ ایک دوسری شرط بھی ذکر کی ہے ”و خاف فوت الصلاة“ کہ حضر میں تیمم کی اجازت اس وقت ہے جب نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو۔ یہ شرط مجھے ائمہ کے کلام میں معلوم نہیں ہوئی۔ بلکہ ائمہ اربعہ کے اصحاب نے تیمم فی الحضر میں کوئی اختلاف اور تفصیل ذکر نہیں کی۔ ہاں! تیمم فی السفر کے مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ:

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر مسافر کو آخر وقت مستحب تک پانی ملنے کے بارے میں ظن غالب ہو اور

(۱) الدر المختار: ۷۸/۲

(۲) رد المحتار: ۷۸/۲

(۳) فتح القدیر: ۱۲۶/۱

(۴) البحر الرائق: ۲۴۳/۱

(۵) قال المحقق ابن الہمام: ”و ذکر فی الأسرار: لو عدم الماء فی الأمصار جاز فیہا أيضاً؛ لأن الشرط عدمہ، فأینما تحقق بعد وجود المقتضی جاز: ۱۲۶/۱، کذا فی رد المحتار: ۷۸/۲، والبحر الرائق: ۲۴۳/۱

(۶) قال ابن نجیم: ”.....وکذا ذکر التمر تاشی بناءً علی کونه نادراً، والحق الأول؛ لما ذکرنا، والمنع بناءً علی

عادة الأمصار فلیس خلافاً حقیقاً“: ۲۴۴/۱

پانی کی جگہ تک ایک میل یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو، تو نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے۔ اور اگر پانی ملنے کے بارے میں ظن غالب نہ ہو تو نماز کو مقدم کرنا مستحب ہے۔ (۱) یہی امام زہری، حسن بصری اور ابن سیرین کی رائے ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر ظن غالب یہ ہے کہ وقت کے اندر پانی نہ ملے گا تو اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھنا افضل و مستحب ہے، (تا کہ اول وقت کی فضیلت حاصل ہو جائے اگر پانی کی فضیلت حاصل نہ کر سکے) اور اگر ظن غالب پانی کے ملنے کا ہو تو نماز کو پانی کے ملنے تک مؤخر کرنا افضل ہے (اس لیے کہ پانی سے طہارت حاصل کرنے کی فضیلت اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت سے زیادہ ہے) اور اگر اس کو شک و تردد ہو (اور کسی جانب ظن غالب نہیں) تو درمیانے وقت میں نماز پڑھے۔ اور درمیانے وقت سے مراد اول وقت کا آخری حصہ ہے (اس لیے کہ اگر پانی مل گیا تو یہ پانی کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے گی اور اگر نہیں ملا تو کم از کم اول وقت کی فضیلت تو مل ہی جائے گی، ورنہ دونوں فضیلتیں فوت ہو جائیں گی)۔ (۳)

بعض حضرات نے اس کو اجمالاً اس طرح بیان کیا ہے کہ جب تک ظن غالب پانی کے ملنے کا ہو اور ناامیدی نہ ہو تو نماز کو مؤخر کرنا مستحب ہے۔ اور اگر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تقدیم و تعجل مستحب ہے۔ (۴) مال دونوں کا تقریباً ایک ہے۔

حنا بلہ میں سے ابو الخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۵)

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر آخری وقت تک پانی ملنے کا یقین ہو تو تاخیر افضل ہے اور اگر یقین نہیں (اگرچہ ظن غالب ہی ہو) تو تعجل و تقدیم افضل ہے۔ (۶)

(۱) الدر المختار مع رد المحتار: ۱۳۰/۲، البحر الرائق: ۱/۲۷۰، ۲۷۱، بدائع الصنائع: ۳۴۲/۱، الفتاویٰ الہندیہ: ۳۰/۱

(۲) بدائع الصنائع: ۳۴۲/۱

(۳) المنتقى: ۴۳۳/۱، الموسوعة الفقهية: ۲۶۹/۱۴، ۲۷۰

(۴) المدونة الكبرى: ۴۲/۱، المغني لابن قدامة: ۱۵۳/۱

(۵) المغني لابن قدامة: ۱۵۳/۱، الموسوعة الفقهية: ۲۶۹/۱۴

(۶) المنهاج، باب التيمم، ج: ۲۶، ۲۷، الموسوعة الفقهية: ۲۷۰/۱۴، المغني لابن قدامة: ۱۵۳/۱

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تاخیر تیمم بہر حال افضل ہے۔ (۱)

بہر حال! جب یہ حضرات سفر میں خوف فوتِ صلاۃ کی شرط نہیں لگاتے، تو ظاہر ہے کہ حضر میں بھی ان کی یہی رائے ہوگی۔ الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ سفر میں پانی کا ملنا بعض اوقات مستبعد ہوتا ہے، اب اگر سفر میں کوئی خوف فوتِ صلاۃ شرط قرار نہیں دیتا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضر میں بھی اسے شرط قرار نہ دی جائے۔ واللہ اعلم۔

دوسرا اثر

وقال الحسن في المريض عنده الماء ولا يجد من يناولہ: يتيمم
حسن (بصری رحمہ اللہ) (۲) نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو،
(مگر خود استعمال پر قادر نہ ہو) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے، یہ کہا
ہے کہ وہ تیمم کر لے۔

قوله: "الماء"

یہاں معرفۃ استعمال ہوا ہے الف لام کے ساتھ، بعض نسخوں میں "ماء" ہے، یعنی بغیر لام کے۔ (۳)

قوله: "يتيمم"

مضارع کے صیغہ کے ساتھ ہے، بعض نسخوں میں "تیمم" ماضی کے صیغہ کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ (۴)

معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔

(۱) اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک جنبی کو آخر وقت تک انتظار کرنے کا کہا۔ پھر اگر اسے پانی مل جائے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے ورنہ تیمم کرے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قضاء حاجت کی وجہ سے نماز کو مؤخر کرنا چاہیے تاکہ نماز میں خشوع و خضوع اور دل جمعی قائم رہے، اسی طرح ادراک جماعت کے لیے بھی تاخیر مستحب ہے، تو لہذا طہارت مشروطہ کے حصول کے لیے نماز کو مؤخر کرنا بطریق اولیٰ مستحب ہوگا۔ (المغنی لابن قدامة: ۱/۱۵۳، والموسوعة الفقهية: ۱۴/۲۷۰)

(۲) عمدة القاري: ۱۳/۴، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، شرح الكرماني: ۲۱۶/۳، الكوثر الجاري: ۱۱/۲،

تحفة الباري: ۱/۲۶۸

(۳) عمدة القاري: ۱۳/۴

(۴) إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، عمدة القاري: ۱۳/۴، تحفة الباري: ۱/۲۶۸

یہ دوسرا اثر ہے جس میں حضر میں مریض کے تیمم کرنے کا حکم بیان ہو رہا ہے، جو خود بھی بوجہ مرض پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو اور دوسرا کوئی مددگار بھی نہ ہو۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ اور اسماعیل بن اسحاق القاضی نے اپنی ”احکام القرآن“ میں اسے صحیح طریق سے موصولاً نقل کیا ہے۔ ونصہ:

”حدثنا علي بن عبد الله، ثنا معاذ، ثنا أشعث، عن الحسن في المريض تحضره الصلاة، وليس عنده ماء، ولا يقدر على القيام إلى الماء، وليس عنده من يناوله، يتيمم“ (۱)

حضر میں بوجہ مرض تیمم کرنے کا حکم

ایسا مریض جس کے پاس پانی ہے مگر وہ استعمال پر خود قادر نہیں، کہ پانی استعمال کرنے یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے اور دوسرا کوئی شخص وضو کروانے کے لیے نہیں ہے، تو امام مالک (۲) اور امام احمد بن حنبل (۳) کے نزدیک اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر تلف نفس یا تلف عضو یا زخم کے دیر سے ٹھیک ہونے کا خوف ہو تو تیمم کر سکتا ہے، خواہ دوسرا کوئی شخص وضو کرانے والا ہو یا نہیں، صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں۔ (۴)

(۱) تعلیق التعليق: ۱۸۳/۲

(۲) قال الدردير في الشرح الكبير: ”كما يجب التيمم لعدم (مناول أو) لعدم (آلة) مباحة كدلو وحبل إذا

خاف خروج الوقت؛ لأنه بمنزلة عادم الماء“: ۲۴۷/۱

(۳) وذكر ابن قدامة في المغنبي: ”ومن كان مريضاً لا يقدر على الحركة، ولو يجد من يناوله الماء فهو

كالعادم: ۱۵۱/۱

وذكر المرادوي في الإنصاف: ”لو عجز المريض عن الحركة وعن يوضيه فحكمه حكم العادم“

۲۶۵/۱

(۴) وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله: ”وأما مذهب الشافعي فلا يتيمم للمرض إلا إذا خاف

من الماء محذوراً، سواء وجد من يناوله الماء أولاً“۔ تحفة الباري: ۲۶۸/۱، كذا في إرشاد الساري: ۵۸۱/۱،

وشرح الكرماني: ۲۱۶/۳

حنفیہ میں سے امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ ایسا شخص تیمم نہیں کر سکتا الا یہ کہ وہ مقطوع الیدین ہو، (۱) جب کہ ظاہر مذہب اور مختاریہ ہے کہ ایسا شخص تیمم کر سکتا ہے، اس لیے کہ اسے قدرت بالغیر حاصل ہے جو حنفیہ کے ہاں معتبر نہیں۔ (۲) ہاں! اگر وضو کروانے کے لیے خادم وغیرہ ہو، یا اتنا مال ہو کہ کسی کو اجرت پر لے کر اس سے وضو کروائے، تو اب تیمم نہیں کرے گا۔ (۳)

تیسرا اثر

وَأَقْبَلَ ابْنُ عَمْرٍو مِنْ أَرْضِهِ بِالْجُرْفِ فَحَضَرَتْ الْعَصْرَ بِمَرِّ بَدِ النَّعْمِ فَصَلَّى، ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مَرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يَعُدْ

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھی آرہے تھے، مردنعم (اونٹوں کے باڑے) میں عصر کا وقت ہو گیا، تو انہوں نے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچے کہ سورج بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔

قوله: الْجُرْفُ

یہ بضم الجیم والراء اور بضم الجیم وسکون الراء دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ (۴) اور لغت میں کہا جاتا ہے ”مَا تَجَرَّ قَتَةُ السَّيُولِ وَأَكَلَتْهُ مِنَ الْأَرْضِ“ کو۔ (۵) یعنی زمین و نہر کا وہ (نیشی) حصہ جسے سیلاب اور پانی (بہا کر) ختم کر دے، اس کی جمع ”أَجْرَافٌ“، ”جُرُوفٌ“ اور ”جِرْفَةٌ“ (بکسر الجیم وفتح الراء) ہے۔ (۶) اس

(۱) المبسوط للسرخسي: ۲۵۳/۱

(۲) فیض الباري: ۵۲۱/۱

(۳) بدائع الصنائع: ۳۲۰/۱، البحر الرائق: ۲۴۵/۱، الدر المختار مع رد المحتار: ۸۱، ۸۰/۲

(۴) لسان العرب: ۲۵۴/۲، عمدة القاري: ۱۴۰/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۶/۳، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱

تحفة الباري: ۲۶۸/۱، شرح الزرقاني: ۱۱۲/۱

(۵) لسان العرب: ۲۵۴/۲، کذا فی النهاية: ۲۵۷/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، تحفة الباري: ۲۶۸/۱، إرشاد

الساري: ۵۸۱/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۶/۳

(۶) لسان العرب: ۲۵۴/۲، عمدة القاري: ۱۴/۴

سے مراد مدینہ کے قریب ایک مقام ہے جو بعض کے نزدیک مدینہ سے ایک میل کے فاصلے پر ہے (۱) اور اکثر شرح نے ابن اسحاق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ مدینہ سے شام کی جانب ایک فرسخ (تین میل) کے فاصلے پر ہے۔ (۲) یہ وہ مقام ہے جہاں غزوات کے موقع پر کسی منزل کی طرف بڑھنے سے پہلے اسلامی لشکر پڑاؤ ڈالتے تھے۔ (۳)

قولہ: فحضرت العصر

یہ ”صلاة العصر“ کی تاویل میں سے ہے، اس لیے فعل کا مؤنث لانا درست ہے۔ (۴)

قولہ: بِمَرْبِدِ النِّعَمِ

نَعَم: بفتح النون والعین، چرنے والے مویشیوں کو کہا جاتا ہے، زیادہ تر اس کا اطلاق اونٹ پر ہوتا ہے۔ (۵)

مربد: بعض حضرات نے اسے میم کے فتح کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (۶) جب کہ سفاقی اور جمہور حضرات نے میم کے کسرہ، راء کے سکون اور باء کے فتح کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (۷) یہ ”رَبْدَ بِالْمَكَانِ“ سے ہے جب اس میں اقامت اختیار کی جائے۔ اور ”رَبْدَه“ بمعنی ”حَبْسَه“ بھی آتا ہے۔ (۸) تو ”مربد النعم“ کا

(۱) قال العيني: "وزعم الزبير أن الجرفة على ميل من المدينة". (۱۴/۴)

(۲) "والمراد به هنا موضع بقرب المدينة على ثلاثة أميال" تحفة الباري: ۲۶۸/۱، كذا في شرح الزرقاني:

۱۱۲/۱، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، فتح الباري: ۴۴۱/۱، شرح شيخ الإسلام

بہامش تیسیر القاری، الجزء الثاني: ۳۴۲/۱

(۳) إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، فتح الباري: ۴۴۱/۱

(۴) شرح الکرمانی: ۲۱۶/۳، تحفة الباري: ۲۶۸/۱، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱

(۵) عمدة القاري: ۱۴/۴

(۶) إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، تحفة الباري: ۲۶۸/۱، فتح الباري: ۴۴۱/۱

(۷) إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، تحفة الباري: ۲۶۸/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۶/۳، عمدة القاري: ۱۴/۴،

فتح الباري: ۴۴۱/۱، النهاية: ۶۲۴/۱

(۸) النهاية: ۶۲۴/۱، الصحاح، ص: ۳۸۵

مطلب ہوگا وہ جگہ جہاں اونٹ وغیرہ باندھے جاتے ہیں، (۱) یعنی اونٹوں کا بارہ۔

اور اسی سے ”مر بد المدينة“ اور ”مر بد البصرة“ کہا جاتا ہے۔ (۲) یہ مدینہ منورہ سے ایک میل یا دو میل کے فاصلے پر ہے۔ (۳) اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ حاضر فی البلد کے لیے جوازِ تیمم کے قائل تھے، اس لیے کہ یہ سفر قصر ہے جو حضر کے حکم میں ہے اور جو حضرات جوازِ تیمم کو سفر کے ساتھ مقید کرتے ہیں وہ سفر سے سفر شرعی مراد لیتے ہیں جس میں نماز قصر ہو جاتی ہے، لہذا اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کا ترجمہ ثابت ہو گیا جو ”جواز التیمم للحاضر“ کے بارے میں ہے۔ (۴)

اس تعلیق کو موقوفاً امام مالک رحمہ اللہ نے ”موطا“ میں مختصراً نقل کیا ہے: ونصہ: ”عن نافع أنه أقبل هو وعبد الله بن عمر من الجرف، حتى إذا كان بالمربد نزل عبد الله فتيمم صعيداً طيباً، فمسح بوجهه ويديه إلى المرفقين ثم صلى“۔ (۵) اسی طرح امام بیہقی نے السنن الکبریٰ (۶) اور امام دارقطنی نے اپنی سنن (۷) میں نقل کیا ہے۔ (۸)

(۱) النهاية: ۱/۶۲۴، الصحاح، ص: ۳۸۵، عمدة القاري: ۴/۱۴، شرح الكرماني: ۳/۲۱۶، إرشاد الساري: ۱/۵۸۱، تحفة الباري: ۱/۲۶۸

(۲) النهاية: ۱/۶۲۴، الصحاح، ص: ۳۸۵، عمدة القاري: ۴/۱۴، شرح الكرماني: ۳/۲۱۶

(۳) فتح الباري: ۱/۴۴۱، تحفة الباري: ۱/۲۶۸، إرشاد الساري: ۱/۵۸۱، تيسير القاري، الجزء الثاني: ۱۳۰/۱

(۴) فتح الباري: ۱/۴۴۲، تحفة الباري: ۱/۲۶۸، إرشاد الساري: ۱/۵۸۱، عمدة القاري: ۴/۱۴

(۵) الموطأ للإمام مالك، كتاب الطهارة، باب العمل في التيمم، رقم الحديث: (۹۰)، ۵۶/۱، دار إحياء التراث العربي، كذا في تعليق التعليق: ۲/۱۸۴

(۶) السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب السفر الذي يجوز فيه التيمم: ۱/۳۲۴، كذا في تعليق التعليق: ۲/۱۸۴

(۷) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في بيان الموضع الذي يجوز التيمم فيه، وقدره من البلد وطلب الماء، رقم الحديث: (۴)، ۱۸۶/۱، كذا في تعليق التعليق: ۲/۱۸۴

(۸) اس حدیث کو مرفوعاً بھی امام دارقطنی نے اپنی سنن (كتاب الطهارة، باب في بيان الموضع الذي يجوز التيمم فيه، وقدره من البلد وطلب الماء، رقم الحديث: (۱)، ۱۸۵/۱، ۱۸۶ دار نشر الكتب الإسلامية) اور امام حاکم نے

اس اثر سے متعلق دو باتیں قابل ذکر ہیں:

ایک یہ کہ اس اثر میں (جیسا کہ ہم نے موطا کے حوالے سے ذکر کیا کہ) حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے تیمم کرنے کا ذکر ہے، فتیمم۔ اور اسی سے امام بخاری کا ترجمہ ثابت ہوتا ہے، لیکن یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے تعلیق میں تیمم کرنے کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا، جس کے بغیر ترجمہ ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیمم کے ذکر کو حذف کرنے کی وجہ مجھے سمجھ نہیں آ سکی۔ (۱)
علامہ عینی نے حافظ صاحب کا قول نقل کرنے کے بعد رد کرتے ہوئے اس جملے کے حذف ہونے کی وجہ یہ بتلائی کہ یہ ناخ (کاتب) سے چھوٹ گیا اور پھر اسی طرح استمراراً نقل ہوتا رہا، اس حذف کی اس کے علاوہ اور کوئی توجیہ نہیں۔ (۲) اسی کو علامہ قسطلانی نے بھی نقل کیا ہے۔ (۳)

شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تیمم کا ذکر عمداً حذف

مستدرک میں نقل کیا ہے، ونصہ: "..... عن ابن عمر قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم تیمم بموضع يقال له: مربرد النعم، وهو يرى بيوت المدينة". (كتاب الطهارة: ۲۸۸/۱، دار الكتب العلمية) روایت کی تصحیح کرتے ہوئے امام حاکم نے فرمایا: "هذا حديث صحيح تفرد به عمرو بن محمد بن أبي رزين، وهو صدوق، ولم يخرجاه، وقد أوقفه يحيى بن سعيد الأنصاري وغيره عن نافع عن ابن عمر: ۲۸۸/۱۔

حافظ ذہبی تنقیص میں فرماتے ہیں: "تفرد به عمرو، وهو صدوق، وقفه يحيى بن سعيد الأنصاري وغيره: ۲۸۸/۱۔

لیکن حافظ صاحب نے مرفوع طریق پر اعتماد نہیں کیا، فرماتے ہیں: "قلت: ورفع له هذا الحديث من جملة ما أخطأ فيه" تغليق التعليق: ۱۸۵/۲۔

امام دارقطنی نے بھی موقوف طریق کو "صواب" قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: "الصواب ما رواه غيره عن عبيد الله موقوفاً، وكذا رواه أيوب ويحيى بن سعيد الأنصاري، وابن إسحاق وابن عجلان موقوفاً، وذكره البخاري في صحيحه تعليقاً، وأما عمرو بن محمد بن أبي رزين، فهو صدوق ربما أخطأ. (التعليق المغني على سنن الدارقطني: ۱۸۶/۱)۔

(۱) فتح الباري: ۴۴۱/۱

(۲) عمدة القاري: ۱۳/۴

(۳) إرشاد الساري: ۵۸۱/۱

کیا ہے تحذیر اذہان کی غرض سے اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کی عادت ہے، بخاری شریف میں جا بجا ایسا ہوا ہے کہ وہ تحذیر اذہان کے لیے اس طرح کرتے ہیں۔ (۱)

دوسری بات

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں جواز التیمم للحاضر کے لیے دوسری شرط یہ بیان کی تھی ”و خاف فوت الصلاة“ کہ اگر اسے پانی نہ ملے اور نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم جائز ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر نماز فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو، تو اس صورت میں اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں۔ لیکن امام بخاری رحمہ اللہ نے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر نقل کیا ہے، اس میں یہ صراحت ہے کہ انہوں نے جب نماز پڑھ لی اور پھر واپس مدینہ پہنچے تو اس وقت تک سورج بلند تھا، یعنی عصر کا وقت باقی تھا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے فوتِ صلاۃ کا اندیشہ نہ ہوتے ہوئے بھی تیمم کیا۔

اس اشکال کا حاصل یہ ہوا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ اثر ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں، اس لیے کہ ترجمۃ الباب میں ”و خاف فوت الصلاة“ کی قید ہے اور یہ اثر اس کے خلاف ہے۔

شرح نے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے وقتِ مستحب کے فوت ہو جانے کے اندیشہ سے تیمم کیا، اب ”والشمس مرتفعة“ کا مطلب ہوگا: ”مرتفعة عن الأفق والصفرة دخلتها“ کہ سورج افق سے تھوڑا بلند تھا اور اس میں زردی آچکی تھی۔ (۲)

لیکن یہ جواب بظاہر صحیح معلوم نہیں ہوتا، اس لیے کہ ترجمۃ الباب میں وقتِ مستحب کے فوت ہو جانے کے اندیشہ سے جوازِ تیمم کا ذکر نہیں، بلکہ مطلق وقت کے فوت ہو جانے کے اندیشہ سے اس کا ذکر ہے، پس یہ ترجمۃ الباب سے مطابقت نہیں رکھتا۔

دوسری توجیہ یہ بیان کی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما وقت کے داخل ہوتے ہی جوازِ تیمم کے قائل

(۱) الأبواب والتراجم، ص: ۶۷، ۶۸، والکنز المتواری: ۳/۱۹، ۳۲۰

(۲) عمدة القاری: ۱۴/۴

تھے، کہ وقت کے داخل ہو جانے کے بعد اگر پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے، (۱) لیکن ظاہر ہے کہ اس توجیہ سے بھی ترجمۃ الباب اور اثر مذکور میں مطابقت نہیں ہوگی۔

ایک اور توجیہ جسے حافظ صاحب نے بھی ذکر کیا ہے اور علامہ قسطلانی اور شیخ الاسلام زکریا انصاری نے ابھی نقل کیا ہے، وہ یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی عادت یہ تھی کہ وہ ہر نماز کے لیے استحباباً وضو کیا کرتے تھے، اگرچہ با وضو ہوں، چنانچہ یہاں بھی انہوں نے تیمم عن حدث نہیں کیا، بلکہ وہ با وضو تھے اور اپنی عادت کے موافق استحباباً وضو کرنا چاہا، مگر پانی نہ ملا تو تیمم کر کے نماز پڑھ لی۔ جس کے اعادہ کی ظاہر ہے کہ بعد میں کوئی ضرورت نہیں، کہ وہ تو پہلے ہی با وضو تھے۔ (۲)

لیکن اس صورت میں بھی ظاہر ہے کہ ترجمۃ الباب سے اس اثر کی مطابقت نہیں ہوگی۔ حافظ صاحب نے ایک اور جواب دیا ہے، جسے علامہ عینی اور دوسرے شراح نے بھی نقل کیا ہے، وہ یہ کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تیمم کر رہے تھے اس وقت ان کو پورا یقین نہیں تھا کہ وہ وقت کے اندر مدینہ منورہ پہنچ پائیں گے، بلکہ ان کا گمان یہ تھا کہ وہ وقت کے اندر نہیں پہنچ سکیں گے، اس لیے انہوں نے تیمم کیا، لیکن اتفاقاً وہ ایسے وقت پہنچے کہ نماز کا وقت باقی تھا، تو انہوں نے نماز کا اعادہ نہیں کیا۔ کیونکہ جواز تیمم کے لیے شرط صرف یہ ہے کہ اگر اس وقت تیمم کر کے نماز نہ پڑھے تو شہر پہنچنے تک نماز کا وقت نکل جانے کا خوف ہو، یہ خوف و گمان اگرچہ بعد میں کسی وجہ سے غلط ثابت ہو جائے، لہذا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے واقعہ میں چونکہ انہیں اس وقت فوتِ صلاۃ کا خوف لاحق تھا، اس لیے ان کے لیے تیمم کرنا جائز ہو گیا۔ (۳)

اس جواب سے مذکورہ اثر کی ترجمۃ الباب سے مناسبت بھی ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

تیمم کر کے پڑھی گئی نماز کا وقت کے اندر پانی ملنے پر اعادہ کا حکم

اس اثر کے آخر میں ہے ”فلما بعد“ کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب تیمم کر کے نماز پڑھی اور پھر مدینہ پہنچے تو ابھی سورج بلند تھا، یعنی عصر کا وقت باقی تھا، لیکن انہوں نے تیمم سے پڑھی جانے والی اس نماز

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۴

(۲) فتح الباري: ۴۴۲/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، تحفة الباري: ۲۶۸/۱

(۳) فتح الباري: ۴۴۲/۱، عمدة القاري: ۱۴/۴، إرشاد الساري: ۵۸۱/۱، تحفة الباري: ۲۶۸/۱

پر اکتفاء کیا اور نماز کا اعادہ نہیں کیا۔

چنانچہ اس مسئلہ میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف ہے۔

حنفیہ (۱) اور مالکیہ کا مذہب یہی ہے جو اس اثر میں مذکور ہے، یعنی اگر پانی نہ ملنے کی وجہ سے کوئی شخص تیمم کر لے اور پھر وقت کے اندر پانی مل جائے، تو اس کے ذمہ تیمم سے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ نہیں۔ (۲)
یہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مشہور و راجح مذہب ہے۔ (۳)

(۱) قال المنلا خسرو الحنفی: "فلو صلى بالتيمم في أول الوقت ثم وجد الماء والوقت باق لا يعيدها. (درر الحکام في شرح غرر الأحکام، کتاب الطهارة، باب التيمم: ۳۱/۱، مير محمد کتب خانہ).

وقال الشيخ إبراهيم الجليبي في "غنية المستملی في شرح منية المصلی" مانصه: "ولو صلى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد لما تقدم أنه أدى الصلاة بالقدرة الموجودة له وقت انعقاد سببها، فسقطت عنه أصلاً؛ لإتيانه بما كلف به، كمن كفر بالصوم لفقره ثم أيسر وأمثال ذلك. (فصل في التيمم، ص: ۸۱، سهيل اكيدي). كذا في الموسوعة الفقهية: ۲۵۶/۱۴

(۲) وذكر في التمدونة: "فليتيمم وليضل (فقلت) لابن القاسم أفيعيد الصلاة بعد ذلك إذا توضأ في قول مالك؟ قال: لا. (قلت) فإن كان هذا الرجل في خضر، أتراه في قول مالك بهذه المنزلة في التيمم؟ قال: نعم. (باب في التيمم: ۴۴/۱)

وفي الشرح الكبير للدردير: "ولا يعيد الحاضر الصحيح ما صلاه بالتيمم". باب أحكام الطهارة، فصل في التيمم: ۲۴۳/۱، ۲۴۴.

وقال العلامة الزرقاني في شرح المؤطا: "وعلى التيمم ففى الإعادة روايتان: المشهور لا إعادة قياساً على المسافر والمريض، بجامع أنه شرع لهما لإدراك الوقت؛ فيلحق بهما الحاضر إذا لم يجد الماء في عدم الإعادة، كما ألحق بهما في التيمم، والرواية الثانية: وجوب الإعادة، وقال بها ابن عبد الحكم وابن حبيب والشافعي للبدور ذلك. ۱۱۳/۱، كذا في الموسوعة الفقهية: ۲۵۶/۱۴

(۳) ذكر ابن قدامة في المغني: "فعلى هذا إذا تيمم في الحضر وصلى، ثم قدر على الماء فهل يعيد؟ على روايتين: إحداهما: يعيد، وهو مذهب الشافعي؛ لأن هذا عذر نادر فلا يسقط به القضاء، كالحيض في الصوم، والثانية: لا يعيد، وهو مذهب مالك؛ لأنه أتى بما أمر فخرج من عهده؛ ولأنه صلى بالتيمم المشروع على الوجه المشروع، فأشبه المريض والمسافر مع أن عموم الخبر يدل عليه. (باب التيمم، رقم المسألة: ۳۳۱،

۱۴۹/۱) كذا في الإنصاف للمرداوي (باب التيمم: ۳۰۳/۱) والموسوعة الفقهية: ۲۵۶/۱۴

امام احمد رحمہ اللہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ اعادہ کرے گا، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ (۱)
امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عذر چونکہ نادر ہے اس لیے دیگر قوی اعذار (مرض و سفر وغیرہ) کی طرح عدم وجوب اعادہ کا حکم نہیں ہوگا، لہذا اعادہ ضروری ہوگا، جیسا کہ حائضہ روزوں کا اعادہ کرتی ہے۔

جمہور حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے سبب کے پائے جانے کے وقت جو قدرت اسے حاصل تھی اس قدرت کے ساتھ اس نے نماز پڑھ لی، یعنی مامور بہ کو ادا کر لیا، لہذا اس کا ذمہ ساقط ہو گیا، اب اس پر اعادہ نہیں۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے تیمم مشروع سے علی وجہ مشروع نماز پڑھ لی ہے، لہذا یہ بھی مسافر اور مریض ہی کی طرح ہو گیا، کہ وہ بھی تیمم مشروع سے علی وجہ مشروع نماز پڑھتے ہیں، تو جس طرح ان پر اعادہ نہیں، اسی طرح اس پر بھی نہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ مسافر اور مریض کے لیے تیمم کی اجازت اس لیے ہے کہ وہ وقت کے اندر نماز ادا کر سکیں، اسی سبب سے اس حاضری البلد کے لیے بھی تیمم جائز ہوا، کہ اس کے پاس پانی نہیں تھا، تو جس طرح یہاں پر جواز تیمم کے سلسلے میں حاضری البلد کو مسافر اور مریض کا حکم دیا گیا اور ان کے ساتھ ملحق کیا گیا، اسی طرح بعد میں عدم وجوب اعادہ کے سلسلے میں بھی اس کو مریض و مسافر کا حکم دے کر ان کے ساتھ ملحق کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان پر وجوب اعادہ نہیں، اسی طرح اس حاضری البلد پر بھی وجوب اعادہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۳۳۰ : حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنَا اللَّيْثُ ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ ، عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ :

سَمِعْتُ عُمَيْرًا ، مَوْلَى أَبِي عَبَّاسٍ ، قَالَ : أَقْبَلْتُ أَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَسَّارٍ ، مَوْلَى مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جُهَيْمٍ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصَّمَةِ الْأَنْصَارِيِّ ، فَقَالَ أَبُو الْجُهَيْمِ : أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَحْوِ بَيْتِ جَمَلٍ ، فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ ، حَتَّى أَقْبَلَ

(۱) قال النووي في المجموع: "مذاهب العلماء فيمن عدم الماء في الحضر: قد ذكرنا أن مذهبنا المشهور أنه

يصلّي بالتيمم وعليه الإعادة وعن مالك والثوري والأوزاعي والمزني والطحاوي: يصلّي بالتيمم ولا

يعيد، وهو رواية عن أحمد". (باب التيمم: ۳۰/۵/۲) وفتح الباري: ۴۴۲/۱

(۲) الحديث، أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم الحديث: (۸۲۳) و(۸۲۴)، والترمذي في

عَلَى الْجِدَارِ ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ .

تراجم رجال

یحییٰ بن بکیر

یہ ابو زکریا یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر القرشی المخزومی المصری ہیں۔ ان کے حالات بدء الوحي کی تیسری حدیث کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

اللیث

یہ امام ابو الحارث لیث بن سعد بن عبد الرحمن فہمی ہیں۔ ان کا تذکرہ بھی بدء الوحي کی تیسری حدیث کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

جعفر بن ربیعہ

یہ ابو شریل جعفر بن ربیعہ بن شریل (۳) بن حسنہ القرشی الکندی المصری الازدی الحسبی ہیں۔ (۴)

جامعہ، فی کتاب الطہارۃ، باب فنی کراہۃ رد السلام غیر متوضی، رقم: (۹۰)، وفی کتاب الاستئذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ السلام علی من یبول، رقم: (۲۷۲۰)، وأبوداود فی سننہ، فی کتاب الطہارۃ، باب أیرد السلام وهو یبول، رقم: (۱۶)، وباب التیمم فی الحضر، رقم: (۳۳۰ و ۳۳۱)، والنسائی فی سننہ، فی کتاب الطہارۃ، باب السلام علی من یبول، رقم: (۳۷)، وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب الطہارۃ وسننہا، باب الرجل یسلم علیہ وهو یبول، رقم: (۳۵۳)

(۱) دیکھیے: کشف الباری: ۱/۳۲۳، ۳۲۴

(۲) دیکھیے: کشف الباری: ۱/۳۲۴، ۳۲۵

(۳) اسی طرح تمام اصحاب تراجم رجال نے ذکر کیا ہے، یعنی ”شرحیل“ ان کے دادا ہیں، جب کہ محمد بن سعد نے اپنی طبقات میں ان کا نسب یوں بیان کیا ہے: ”جعفر بن ربیعہ بن عبد اللہ بن شریل“ اس طرح ان کے دادا عبد اللہ ہوں گے اور ”شرحیل“ ان کے پردادا۔ (الطبقات الکبری: ۵۱۴/۷)

(۴) موسوعة رجال الکعب التسعة: ۱/۲۴۲، ۲۴۳، کتاب الثقات لابن خبان، رقم الترجمة: ۵۷۵، ۲۵۱/۳، تہذیب

الکمال: ۲۹/۵، الطبقات الکبری لابن سعد: ۵۱۴/۷، تہذیب التہذیب: ۲/۹۰، الجرح والتعديل: ۲/۴۰۸

بنی زہرہ بن کلاب کے حلیف تھے، (۱) حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء الزبیدی صحابی کی زیارت کی ہے۔ (۲)

ان کے والد ربیعہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا اور ان کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ (۳) مصر میں پیدا ہوئے، وہیں کے مقیم تھے۔ (۴)

یہ روایت کرتے ہیں عبدالرحمن بن ہرمز الاعرج، عراق بن مالک، ابوسلمہ بن عبدالرحمن، (۵) بکیر بن عبداللہ بن الاشج، بکر بن سوادہ، یعقوب بن عبداللہ بن الاشج، ربیعہ بن سیف المعافری، ربیعہ بن یزید الدمشقی، عبداللہ بن عامر الجھمی، عقبہ بن مسلم التیمی، عکرمہ مولیٰ ابن عباس، محمد بن مسلم بن شہاب الزہری (۶) اور ابوالخیر مرثد الیزنی وغیرہ سے۔

اور ان سے روایت کرنے والوں میں حیوہ بن شریح، سعید بن ابی ایوب، عمرو بن الحارث، لیث بن سعد، یحییٰ بن ایوب، یزید بن ابی صہیب، نافع بن یزید، عبداللہ بن لہیعہ اور ابن مرزوق التیمی وغیرہ ہیں۔ (۷) ابن وضاح کہتے ہیں میں نے احمد بن سعد سے جعفر بن ربیعہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا:

(۱) طبقات ابن سعد: ۵۱۴/۷، سیر أعلام النبلاء: ۱۴۹/۶

(۲) تہذیب التہذیب: ۹۰/۲، سیر أعلام النبلاء: ۱۴۹/۶، تاریخ الإسلام للذہبی: ۶۵۹/۳، تہذیب الکمال: ۲۹/۵

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۱۴۹/۶، تاریخ الإسلام للذہبی: ۶۵۹/۳

(۴) سیر الأعلام: ۱۴۹/۶، إكمال تہذیب الکمال: ۲۱۳/۳

(۵) حافظ ابن حجر اور علامہ علاء الدین مغلطی نے امام طحاوی کے حوالے سے ابوسلمہ سے ان کے سماع کی تردید کی ہے۔ ونصہ: "وقال الطحاوي: لا نعلم له من أبي سلمة بن عبد الرحمن سماعاً". إكمال تہذیب الکمال: ۲۱۵/۳، تہذیب التہذیب: ۹۰/۲

(۶) آجری نے امام ابوداؤد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جعفر بن ربیعہ نے امام زہری سے سماع نہیں کیا۔ "وفي كتاب الأجرى: سمع أبا داود يقول: جعفر بن ربیعة لم يسمع من الزهري" (إكمال تہذیب الکمال: ۲۱۴/۳) کذا في تہذیب ابن حجر: ۹۰/۲

(۷) تلامذہ و شیوخ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب التہذیب: ۹۰/۲، تہذیب الکمال: ۳۰/۵

”کان من خیار اہل مصر“: (۱)

عبداللہ بن احمد کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد احمد بن حنبل سے جعفر بن ربیعہ کے بارے میں پوچھا تو

انہوں نے کہا: ”کان شیخاً من أصحاب الحديث، ثقة“: (۲)

امام ابو زرعة سے جعفر بن ربیعہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: ”مصری صدوق“: (۳)

امام نسائی فرماتے ہیں: ”ثقة“: (۴)

ابن شہین نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

محمد بن سعد الطبقات الکبریٰ میں فرماتے ہیں: ”کان ثقة“: (۶)

ابن صالح فرماتے ہیں: ”ثقة“: (۷)

امام احمد فرماتے ہیں: ”ثقة ثقة“: (۸)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”ثقة“: (۹)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۱۰)

مصر میں ۱۳۲ھ، ۱۳۳ھ، ۱۳۴ھ، ۱۳۵ھ یا ۱۳۶ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۱۱) سن وفات میں راجح قول

(۱) إكمال تهذيب الكمال: ۲۱۴/۳

(۲) الجرح والتعديل: ۴۰۸/۲، اسی طرح الجرح والتعديل میں ہے، یعنی: ”کان شیخاً“ جب کہ تہذیب الکمال میں

اضافت کے ساتھ ”کان شیخنا“ کے الفاظ ہیں۔ (تہذیب الکمال: ۳۰/۵)

(۳) الجرح والتعديل: ۴۰۸/۲

(۴) تهذيب التهذيب: ۹۰/۲، تهذيب الكمال: ۳۱/۵

(۵) إكمال تهذيب الكمال: ۲۱۴/۳

(۶) الطبقات الكبرى: ۵۱۴/۷

(۷) إكمال تهذيب الكمال: ۲۱۴/۳

(۸) إكمال تهذيب الكمال: ۲۱۴/۳

(۹) تقریب التہذیب، رقم الترجمة: (۹۴۰)، ۱۶۱/۱

(۱۰) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۱/۳

(۱۱) قال محمد بن سعد في طبقاته: ”ومات جعفر بمصر سنة اثنتين وثلاثين ومائة“: (۵۱۴/۷).....

آخری (۱۳۶ھ والا) ہے۔ (۱)

الأعرج

یہ ابو داؤد عبد الرحمن بن ہرمز الأعرج المدنی القرشی ہیں۔ ان کا تذکرہ کتاب الإیمان، باب حب الرسول صلی اللہ علیہ وسلم من الإیمان کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

عمیر

یہ عمیر بن عبد اللہ الہملالی المدنی ہیں۔ ابو عبد اللہ ان کی کنیت ہے۔ (۳) یہ ام الفضل بنت الحارث بن حزن الہملالیہ کے آزاد کردہ غلام تھے، اس نسبت سے ان کا لقب ”مولی ام الفضل“ ہے۔ (۴) انہیں ”مولی عبد اللہ بن عباس“ بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ (۵)

وذكر ابن حبان في ثقافته: ”مات بعد سنة ثلاث وثلاثين ومائة عند دخول المسودة مصر“۔ (۲۵۱/۳) وقال الذهبي في تاريخه: ”توفي سنة أربع، وقيل: سنة ثلاث وثلاثين ومائة بمصر: ۶۵۹/۳، ۶۶۰ وقال العلامة مغلطي: ”وذكر أبو عبيد القاسم بن سلام أنه توفي سنة خمس وثلاثين، وكذا قاله عبد الباقي بن قانع“۔ إكمال تهذيب الكمال: ۲۱۴/۳۔

وعبارة الإمام البخاري رحمه الله في تاريخه الكبير هكذا: ”مات سنة ست وثلاثين أو نحوها، رقم الترجمة: (۲۱۵۵)، ۱۹۰/۲۔

(۱) رجحه الحافظ الذهبي في ”سير أعلام النبلاء“ ونصه: ”وقال ابن سعد: مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة. وقيل: توفي سنة ست وثلاثين، وهو الأصح. وقيل: توفي سنة أربع وثلاثين ومئة. قاله شباب: ۱۶/۱۴۹، واختاره الحافظ ابن حجر في ”تهذيب التهذيب“: ۲/۹۰، وكذا في ”تقريب التهذيب“: ۱/۱۶۱، وكذا اختاره الحافظ الذهبي في ”الكاشف“: ۱/۱۳۸۔

(۲) دیکھیے: كشف الباري، كتاب الإیمان: ۱۱/۲۔

(۳) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۱/۵، تهذيب التهذيب: ۱۴۸/۸، موسوعة رجال الكتب التسعة: ۳۸۱/۲۲، ۱۸۷/۳۔

(۴) كتاب الثقات: ۲۵۲/۵، تهذيب الكمال: ۳۸۱/۲۲، الطبقات الكبرى: ۵/۲۸۶۔

(۵) موسوعة رجال الكتب التسعة: ۱۸۷/۳، كتاب الثقات: ۲۵۱/۵، تقريب التهذيب: ۱/۷۵۵۔.....

یہ ام الفضل بنت الحارث، ان کے دو بیٹے حضرت عبداللہ بن عباس، الفضل بن عباس، ابو جہیم بن الحارث بن الصمہ الانصاری، اسامہ بن زید اور عبداللہ بن یاسر مولی میمونہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان سے روایت کرنے والے عبدالرحمن بن ہرمز الاعرج، اسماعیل بن رجاء الزبیدی، سالم ابوالنضر اور عبدالرحمن بن مہران مولی بنی ہاشم ہیں۔ (۱)

محمد ابن اسحاق فرماتے ہیں: ”کان ثقة“۔ (۲)

امام نسائی فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”ثقة، من الثالثة“۔ (۴)

ابن حبان نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۵)

امام بخاری، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ان سے دو حدیثیں نقل کی ہیں۔ (۶)

۱۰۴ھ میں مدینہ منورہ میں ان کا وصال ہوا۔ (۷) رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة۔

عبداللہ بن یسار

یہ مشہور تابعی عبداللہ بن یسار المدنی البہلالی ہیں۔ (۸)

= یہی دونوں لقب زیادہ مشہور ہیں۔ اور ابن ابی حاتم نے ”المرح والتعديل“ میں ”مولی عبید اللہ بن عباس“ بھی ذکر کیا ہے۔ ۴۹۹/۶

(۱) دیکھیے: تہذیب الکمال: ۳۸۱/۲۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۸، تاریخ الإسلام للذهبي: ۳۲۴/۳

(۲) تہذیب الکمال: ۳۸۲/۲۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۸/۸، الجرح والتعديل: ۵۰۰/۶

(۳) تہذیب الکمال: ۳۸۲/۲۲

(۴) تقریب التہذیب: ۷۵۵/۱

(۵) کتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۱/۵

(۶) تہذیب الکمال: ۳۸۲/۲۲

(۷) دیکھیے: الطبقات الكبرى لابن سعد: ۲۸۶/۵، کتاب الثقات لابن حبان: ۲۵۲/۵، الکاشف للذهبي:

۳۳۹/۲، تقریب التہذیب: ۷۵۵/۱، تہذیب الکمال: ۳۸۲/۲۲، تاریخ الإسلام: ۳۲۴/۳، تہذیب

التہذیب: ۱۴۸/۸، موسوعة رجال الكتب التسعة: ۱۸۷/۳

(۸) عمدة القاري: ۱۴/۴

سلیمان بن یسار، عطاء بن یسار اور عبد الملک بن یسار کے بھائی ہیں۔ (۱)
یہ تمام بھائی ام المؤمنین حضرت میمونہ بنت الحارث الہلالیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آزاد کردہ غلام تھے۔ (۲)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۳)
امام بخاری رحمہ اللہ نے ”التاریخ الکبیر“ میں اور محمد بن سعد نے اپنی طبقات میں انتہائی اختصار کے ساتھ ان کا تذکرہ کیا ہے۔ (۴) ان کے تفصیلی احوال مجھے تراجم، طبقات و رجال کی کتابوں میں نہیں مل سکے۔ (۵)

(۱) الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۱۷۳/۵-۱۷۵، تہذیب الکمال: ۱۲۵/۲۰، کتاب الثقات لابن حبان: ۵۳/۵

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۵۳/۵، الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۱۷۳/۵-۱۷۵، تہذیب الکمال: ۱۲۵/۲۰

(۳) کتاب الثقات: ۵۳/۵

(۴) دیکھئے: التاریخ الکبیر: ۲۳۳/۵، الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۱۷۵/۵

(۵) تراجم و رجال کی کتب متداولہ: تہذیب التہذیب، تہذیب الکمال، تقریب التہذیب، الکاشف، سیر أعلام النبلاء، إكمال تہذیب الکمال لعلاء الدین مغلطای، خلاصۃ تہذیب الکمال للخزرجی، موسوعة رجال الكتب التسعة، لسان المیزان، میزان الاعتدال، الجرح والتعديل اور تذکرۃ الحفاظ وغیرہ میں ہمیں ان کا تذکرہ نہیں مل سکا۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے ”التاریخ الکبیر“ میں صرف اتنا لکھا: ”عبد اللہ بن یسار مولیٰ میمونۃ أخو سلیمان بن یسار المدنی وعبد الملک وعطاء“: ۲۳۳/۵۔

محمد بن سعد نے اپنی طبقات میں صرف اس قدر ذکر پر اکتفاء کیا کہ ”مولیٰ میمونۃ بنت الحارث الہلالیۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد روي عنه أيضاً، وكان قليل الحديث“: ۱۷۵/۵۔

اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں فرمایا: ”عبد اللہ بن یسار مولیٰ میمونۃ، أخو سلیمان وعبد الملک وعطاء، بنو یسار، بروي عن رجل من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، عداده في أهل المدينة، روي عنه أهلها، وليس هو بصاحب سلیمان بن صرد وخالد بن عرفطة“: ۵۳/۵۔

مسلم شریف کی روایت میں یہ لفظ ”عبدالرحمن بن یسار“ آیا ہے، (۱) حافظ صاحب اور ان کی اتباع میں دیگر بعض حضرات نے اس کا تعقب کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ غلط ہے اور صحیح ”عبداللہ بن یسار“ ہی ہے۔ (۲) اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ مولیٰ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور یسار کے بیٹے جو چار بھائی ہیں، ان میں ”عبداللہ بن یسار“ ہیں، ”عبدالرحمن بن یسار“ کوئی نہیں۔ واللہ اعلم

أبي الجهم بن الحارث بن الصمة الأنصاري
یہاں چند باتیں قابلِ تنقیح ہیں:

پہلی بات

ابو جہم کتاب میں تین جگہ آئے ہیں: ایک یہ مقام ہے، دوسرا ابواب سترۃ المصلیٰ میں، (۳) تیسرا کتاب اللباس میں، (۴) جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”ایتونی بأنبجانیۃ ابي جهم“ مذکور ہے۔ محققین کی رائے یہ ہے کہ کتاب اللباس میں ”ابو جہم“ (ملکمرأ) ہے اور ”کتاب التیمم“ اور ”ابواب سترۃ المصلیٰ“

= مولانا غلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ ”بذل المجہود“ میں فرماتے ہیں: ”لم أجد ترجمته فيما عندي من كتب أسماء الرجال“: ۵۰۸/۲۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رجال اسناد میں سے نہیں، بلکہ اعلام و شخصیات میں سے ہیں اور عام طور سے کتب اسماء الرجال میں رجال اسناد کے احوال ذکر کرنے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کتب رجال میں اس نام کے تین راویوں کا تذکرہ ملتا ہے، ایک عبداللہ بن یسار الکجی کوئی ہیں، جو حضرت حذیفہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں اور ان سے امام أعمش اور جابر جعفی وغیرہ روایت کرتے ہیں، دوسرے عبداللہ بن یسار الااعرج المکی مولیٰ ابن عمر ہیں، سہل بن سعد اور سالم وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ تیسرے عبداللہ بن یسار ابوہام کوئی ہیں، حضرت علی، عمرو بن حریث رضی اللہ عنہما وغیرہ سے، اور ان سے یعلیٰ بن عطاء العامری وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ لیکن اس مقام پر عبداللہ بن یسار مولیٰ میمونہ کا تذکرہ نہیں ملتا۔ دیکھیے: تہذیب التہذیب: ۸۴/۶، ۸۵، الکاشف: ۱۳۹/۲ وغیرہ۔

(۱) مسلم، کتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۳)

(۲) فتح الباري: ۴۴۲/۱، فتح الملہم: ۱۲۴/۳، بذل المجہود: ۵۰۸/۲، أمانی الأحبار: ۲۶/۲، عمدة

القاري: ۱۵/۴

(۳) باب إثم الماريين يدي المصلي، رقم الحديث: (۵۱۰)

(۴) باب الأكيسة والخمائص، رقم الحديث: (۵۸۱۷)

میں ”ابو جہیم“ (مصرؑ) ہے، اس لیے کہ اسی روایت میں مسلم شریف میں ہے: ”دخلنا على أبي الجهم“ لفظ مکبر کے ساتھ، امام نووی، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی وغیرہ نے اس پر رد کیا ہے، امام نووی فرماتے ہیں:

”وأما أبو الجهم فبفتح الجيم وبعدها هاء ساكنة، هكذا هو في مسلم، وهو غلط، وصوابه ما وقع في صحيح البخاري وغيره أبو الجهم، بضم الجيم وفتح الهاء وزيادة ياء، هذا هو المشهور في كتب الأسماء، وكذا ذكره مسلم في كتابه في أسماء الرجال، والبخاري في تاريخه، وأبو داود والنسائي وغيرهم واعلم أن أبا الجهم هذا هو المشهور أيضاً في حديث المرور بين يدي المصلي، واسمه عبد الله بن الحارث بن الصمة الأنصاري البخاري، وهو غير أبي الجهم المذكور في حديث الخميصة والأنبجانية، ذلك بفتح الجيم بغير ياء، واسمه عامر بن حذيفة بن غانم القرشي العدوي من بني عدي بن كعب“ (۱)

یعنی مسلم کی روایت میں حدیث تہتم میں جو ”ابو جہیم“ آیا ہے یہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ میں آیا ہے، یعنی ”أبو الجهم“ تصغیر کے ساتھ، کتب اسماء الرجال میں یہی مشہور ہے، اسی طرح امام مسلم نے اپنی اسماء الرجال میں ذکر کیا ہے اور اسی کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور امام ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

نیز حدیث ”المرور بين يدي المصلي“ میں جو ”أبو الجهم“ آیا ہے، مشہور صحیح یہی ہے کہ وہ بھی تصغیر کے ساتھ یہی ”أبو الجهم“ ہیں۔ ان کا نام عبداللہ بن الحارث بن الصمة الأنصاری ہے۔ یہ اس ”ابو الجهم“ (مکبرؑ) کے علاوہ کوئی اور شخص ہیں جن کا ذکر ”حدیث الأنبجانية“ میں آیا ہے، ان کا نام تو ”عامر بن حذيفة بن غانم القرشي العدوي“ ہے جو ”بني عدي بن كعب“ سے تعلق رکھتے ہیں۔

حافظ صاحب فرماتے ہیں:

”وفي الصحابة شخص آخر يقال له أبو الجهم، وهو صاحب

الأنبجانية، وهو غير هذا؛ لأنه قرشي وهذا أنصاري“ (۱)

یعنی صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جنہیں ”ابوالجہم“ (مکبراً) کہا جاتا ہے، وہ ”صاحب الأنبجانية“ ہیں (جن کا ذکر کتاب اللباس میں ہے) وہ اس کے علاوہ کوئی اور ہیں، اس لیے کہ وہ (ابوالجہم، مکبراً) قریشی ہیں اور یہ (ابوالجہم، مصغراً) انصاری ہیں۔

ان تصریحات سے یہ معلوم ہو گیا کہ جس صحابی کا ذکر کتاب اللباس میں ہے، وہ ”ابوالجہم“ مکبراً ہیں اور کتاب التیمم اور حدیث المرور میں جن کا ذکر ہے، وہ ”ابوالجہم“ مصغراً ہیں۔

دوسری بات

اس کے بعد اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ دونوں ”ابوالجہم“ جو ”کتاب التیمم“ اور ”ابواب بترۃ المصلی“ میں مذکور ہیں، یہ ایک ہی ہیں یا دونوں الگ الگ ہیں۔

بعض حضرات نے دونوں کو الگ الگ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ابن الاثیر نے ”أسد الغابة“ (۲) میں اسی کو اختیار کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے ”ابوالجہم“ کا ترجمہ قائم کر کے فرمایا، ”أبو الجهم بن الحارث بن الصمة الأنصاري“ اور فرمایا کہ ان کے والد کبار صحابہ میں سے تھے، پھر اس ترجمہ کے ذیل میں یہی حدیث تیمم ذکر کی۔ پھر ایک اور ترجمہ ”أبو جهم عبد الله بن جهم الأنصاري“ کے نام سے ذکر کیا اور اس کے ذیل میں ”حدیث المرور بین یدی المصلی“ ذکر کی اور پھر فرمایا کہ ابن منذر اور ابو نعیم نے ان دونوں کو ایک قرار دیا ہے، جب کہ ابو عمر (ابن عبد البر) نے دونوں کو الگ الگ قرار دیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ ابو عمر (ابن عبد البر) کی بات درست ہے۔ (یعنی یہ دونوں الگ الگ ہیں)۔ (۳)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن عبد البر نے فرمایا کہ ”راوی حدیث التیمم غیر راوی حدیث المرور“ (۴) کہ حدیث تیمم اور حدیث المرور دونوں کے راوی الگ الگ ہیں۔ لیکن محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں اور یہی رائج ہے۔

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۲

(۲) أسد الغابة: ۴/۴۰۸

(۳) أوجز المسالك: ۳/۲۶۴، ۲۶۵

(۴) أوجز المسالك: ۳/۲۶۵

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الإصابہ اور فتح الباری میں اسی کو اختیار کیا ہے، اس لیے کہ ”الإصابة“ میں انہوں نے ”أبو الجہیم بن الحارث بن الصمة“ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور اس کے ذیل میں ”حدیث التیمم علی الجدار“ اور ”حدیث المرور“ دونوں ذکر کی ہیں۔ (۱) جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں ابو جہیم ایک ہی ہیں۔

اور فتح الباری میں ”حدیث المرور“ کے تحت لکھا کہ ”.....أبي جهم أي ابن الحارث بن الصمة الأنصاري الصحابي الذي تقدم حديثه في ”باب التيمم في الحضر“ (۲) جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں۔

علامہ عینی کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”أبو جهم: بضم الجيم وفتح الهاء وسكون الياء آخر الحروف هو

عبد الله بن الحارث بن الصمة - بكسر الصاء المهملة وتشديد الميم -

الصحابي الخزرجي، وللبخاري حديثان عنه“ (۳)

کہ امام بخاری نے ان سے دو حدیثیں نقل کی ہیں۔ اب ہم تیسری حدیث کے متعلق تو ذکر کر چکے کہ وہاں ابو جہیم مکبر ہے، اس کے علاوہ دو حدیثیں یہ ہی رہ گئیں، ایک ”حدیث التیمم علی الجدار“ اور دوسری ”حدیث المرور“ جس سے ثابت ہوا کہ یہ دونوں علامہ عینی کے نزدیک ایک ہی ہیں۔

نیز ”حدیث المرور“ میں جہاں ابو جہیم آئے ہیں، وہاں وہ فرماتے ہیں: أبو جهم بالتصغير

مر في باب ”التيمم في الحضر“ (۴) جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں ان کے نزدیک ایک ہی ہیں۔

اسی طرح ابن القیمر انی نے بھی ”الجمع بین رجال الصحیحین“ میں یہی اختیار کیا ہے کہ یہ دونوں

ایک ہی ہیں، اس لیے کہ ان کا ترجمہ قائم کر کے انہوں نے فرمایا: ”روی عنه بسر بن سعيد وعمر مولى ابن

(۱) الإصابة في تمييز الصحابة: ۴/۴۰

(۲) فتح الباري: ۱/۵۸۴

(۳) عمدة القاري: ۴/۱۴

(۴) عمدة القاري: ۴/۴۲۸، ۴۲۹

عباس في الصلاة والتيمم“ اس کے بعد ”حدیث التیمم علی الجدار“ اور ”حدیث المرور“ ذکر کی، پھر فرمایا کہ ”لیس له غیرهما فی کتابین“۔ (۱) جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ دونوں راوی ایک ہی ہیں۔

صاحب ”رجال جامع الأصول“ کا میلان بھی اسی طرف ہے، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں:

”لأبي جهيم هذا في كتابنا حديثان: أحدهما: في المار بين يدي

المصلي، والثاني: في السلام على من يول“۔ (۲)

امام نووی کی تحقیق بھی یہی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”واعلم أن أبا جهيم هذا غير أبي جهيم بضم الجيم وفتح الهاء

وزيادة ياء، راوي حديث التيمم بالجدار وحديث المرور بين يدي المصلي،

وحديثه في الصحيحين؛ لأنه أنصاري بخاري اسمه عبد الله بن الحارث بن

الصمة بكسر الصاد المهملة، وهو صحابي أيضاً“۔ (۳)

یعنی ابوالجهم اُس ابوالجهم کے علاوہ دوسرے شخص ہیں جو ”حدیث التیمم بالجدار“ اور ”حدیث المرور

بین یدی المصلي“ کے راوی ہیں، اس لیے کہ وہ (ابوالجهم) تو انصاری بخاری ہیں اور وہ بھی صحابی ہیں۔

بہر حال! بعض حضرات جیسے ابن الاثیر اور ابن عبد البر وغیرہ کی رائے میں یہ دونوں الگ الگ ہیں۔

اور جمہور و محققین حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ اور یہی رائج ہے۔ واللہ اعلم

تیسری بات

پھر اس کے بعد ان کے نام کی تعیین میں بھی اصحاب رجال کا اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ان کا نام عبد اللہ

بن الحارث ہے۔ (۴) بعض نے کہا کہ ان کا نام ”الحارث“ ہے، (۵) اس قول کے مطابق ”ابن الحارث“ میں لفظ

(۱) أوجز المسالك: ۳/۲۶۴

(۲) أوجز المسالك: ۳/۲۶۴

(۳) تهذيب الأسماء واللغات: ۲/۲۰۶

(۴) تهذيب التهذيب: ۱۲/۶۱، تهذيب الكمال: ۳۳/۲۰۹، معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني:

۴/۴۴۶، تهذيب الأسماء واللغات: ۲/۲۰۶، الإصابة: ۴/۳۶، تقريب التهذيب: ۲/۳۷۸

(۵) الجرح والتعديل: ۹/۴۱۵، الإصابة: ۴/۳۶، تقريب التهذيب: ۲/۳۷۸، تهذيب التهذيب: ۱۲/۶۱

”ابن“ کو زائد قرار دیا گیا ہے۔ (۱) لیکن ابو حاتم نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ ”ابن الحارث“ ہی ہیں، یعنی ”الحارث“ ان کے والد ہیں، یہ خود نہیں۔ (۲) جمہور اور اکثر حضرات نے یہی قول اختیار کیا ہے کہ یہ ”عبداللہ بن الحارث“ ہیں۔ (۳)

اس طرح ان کا نسب ہے: أبوالجہیم بن الحارث بن الصمة بن عمرو بن عتیک بن عمرو بن مبدول۔ (۴) یہ مشہور صحابی ہیں، (۵) حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بھانجے ہیں، (۶) حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت تک زندہ رہے۔ (۷)

شرح حدیث

ابن الصمة: یہ صاد کے کسرہ اور میم کے تشدید کے ساتھ ہے۔ (۸)

(۱) فتح الباری: ۴۴۲/۱، عمدة القاری: ۱۴/۴

(۲) الجرح والتعديل: ۴۱۵/۹

(۳) فقال النووي في شرحه: ”واسم أبي الجهم عبد الله، كذا سماه مسلم في كتاب الكنى، كذا سماه أيضاً غيره“ ۲۸۱/۳

وذكر في ”تهذيب الأسماء“: ”اسمه عبد الله بن الحارث بن الصمة - بكسر الصاد المهملة - وهو صحابي أيضاً“ ۲۰۶/۲، كذا في معرفة الصحابة: ۴۴۶/۴، وفي تهذيب التهذيب: ”وصحح أبو حاتم كون الحارث اسم أبيه، لا اسمه“ ۶۱/۱۲، كذا في عمدة القاری: ۱۴/۴، وفتح الباری: ۴۴۲/۱

(۴) الإصابة: ۳۶/۴، تهذيب الكمال: ۲۰۹/۳۳، تهذيب التهذيب: ۶۱/۱۲

ويقال: هو ”أبو جهيم بن الحارث بن الصمة بن حارثة بن الحارث بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة بن مالك بن غضب بن مجشم ابن الخزرج الأنصاري“. تهذيب الكمال: ۲۰۹/۳۳

(۵) تهذيب الكمال: ۲۰۹/۳۳، تقريب التهذيب: ۳۷۸/۲، الجرح والتعديل: ۴۱۵/۹، تهذيب الأسماء واللغات: ۲۰۶/۲، الكاشف: ۳۰۷/۳

(۶) تقريب التهذيب: ۳۷۸/۲، الإصابة: ۳۶/۴، تهذيب الكمال: ۲۰۹/۳۳، تهذيب التهذيب: ۶۱/۱۲

(۷) تقريب التهذيب: ۳۷۸/۲

(۸) عمدة القاری: ۱۴/۴، شرح الكرماني: ۲۱۷/۳، فتح الباری: ۴۴۲/۱، أماني الأخبار: ۲۶/۲، إرشاد

الساري: ۵۸۲/۱، تحفة الباری: ۲۶۹/۱

بشر جمل: یہ جیم اور میم دونوں کے فتح کے ساتھ ہے، مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے، یہ ”بشر الجمل“ معرف باللام بھی استعمال ہوتا ہے، نسائی کی روایت میں اسی طرح ہے۔ (۱)

فلقیہ رجل

بیمسا

یہ رجل ابو جہیم خود ہیں، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں اس کی تصریح کی ہے، ونصہ:

”عن إبراهيم بن محمد، عن أبي الحويرث، عن الأعرج، عن أبي

جهيم بن الصمة قال: ”مررت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول،

فسلمت عليه فلم يرد علي، حتى قام إلى جدار فحتمه بعضاً كانت معه، ثم

وضع يده على الجدار فمسح وجهه وذراعيه، ثم رد علي“۔ (۲)

ابو جہیم کہتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت فرما رہے تھے، اس حال میں میرا گزر ہوا، تو میں

نے آپ کو سلام کیا، آپ نے جواب نہیں دیا، حتیٰ کہ ایک دیوار کی طرف کھڑے ہوئے، اسے اپنی لاشی سے، جو

آپ کے پاس تھی، کھرچا، پھر اپنا ہاتھ دیوار پر رکھا، پھر اپنے منہ اور دونوں بازوؤں پر پھیرا، پھر مجھے سلام کا

جواب دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ یہ آدمی خود ابو جہیم راوی حدیث ہی ہیں، تمام شرح نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

فلم يرد

دال کو تینوں حرکات، ضمہ، فتح اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، کسرہ کے ساتھ تو اس لیے پڑھا جائے

گا کہ وہی اصل ہے، لأن الساكن إذا حرك حرك بالكسر۔ اور فتح کے ساتھ اس لیے پڑھا جائے گا کہ وہ

(۱) عمدة القاري: ۱۵/۴، فتح الباري: ۴۴۲/۱، شرح النووي: ۲۸۶/۳، شرح الكرماني: ۲۱۷/۳، أمانی

الأخبار: ۲۷/۲

(۲) مسند الإمام الشافعي: ۴۵/۱، عمدة القاري: ۱۵/۴

(۳) فتح الباري: ۴۴۲/۱، عمدة القاري: ۱۵/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، إرشاد الساري: ۵۸۲/۱، أمانی

الأخبار: ۲۷/۲، فتح الملهم: ۱۲۵/۳

اخف الحركات ہے اور ضمہ کے ساتھ راء کی حرکت کی اتباع میں پڑھا جائے گا۔ (۱)

حتى أقبل على الجدار

یہاں ”الجدار“ میں الف لام عہد خارجی کے لیے ہے، مطلب ہے: ”الجدار الذي هناك“ وہ دیوار جو اس جگہ تھی۔ (۲)

ابن اسحاق عن الأعرج کے طریق سے دارقطنی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”حتى وضع يده على

الجدار“۔ (۳)

محقق عینی نے یہاں طبرانی، ابو داؤد، بزار، حاکم، طحاوی، نسائی، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان وغیرہ کے حوالے سے مختلف طرق سے اس حدیث کے مختلف الفاظ نقل کیے ہیں، جن کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ جب ابو تیمم نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت میں مشغول ہونے کی وجہ سے فی الوقت جواب نہیں دیا، پھر جلدی سے تیمم کر کے جواب دیا اور بلا کر فرمایا کہ میں نے اس طرح اس لیے کیا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم چلے جاؤ اور پھر کہو کہ میں نے سلام کیا، مگر آپ نے جواب نہیں دیا، لہذا جب تم مجھے اس حالت میں آئندہ دیکھو تو سلام نہ کرو، اگر ایسا کیا تو میں جواب نہیں دوں گا۔

بعض روایات میں تیمم کی جگہ وضو کرنے کا ذکر بھی ہے، جس کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ میں نے اس لیے کیا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لینا بلا طہارت مجھے پسند نہیں تھا۔ (۴)

فمسح بوجهه ويديه

سنن دارقطنی میں ”أبي صالح عن الليث“ کے طریق سے جو روایت ہے اس میں الفاظ ہیں: ”فمسح بوجهه وذراعيه“۔ (۵) یعنی ”يديه“ کی جگہ ”ذراعيه“ کے الفاظ ہیں۔

(۱) شرح الکرمانی: ۲/۱۷، عمدة القاري: ۴/۱۵، إرشاد الساري: ۱/۵۸۲، تحفة الباري: ۱/۲۶۹

(۲) عمدة القاري: ۴/۱۵، إرشاد الساري: ۱/۵۸۲، أمانی الأحبار: ۲/۲۷

(۳) سنن الدارقطني، باب التيمم، رقم: (۵)، ۱/۱۷۷، كذا في: فتح الباري: ۱/۴۴۲

(۴) عمدة القاري: ۴/۱۵

(۵) سنن الدارقطني، باب التيمم، رقم الحديث: (۳)، ۱/۱۷۶، كذا في: فتح الباري: ۱/۴۴۲

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک کی اجازت کے بغیر دیوار کو مسح کے لیے کیسے استعمال فرمایا؟ شراح حدیث نے اس کے دو جواب دیئے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ دیوار مباح تھی، یعنی اس کا استعمال ہر شخص کے لیے جائز تھا، کسی کی خاص ملکیت میں نہیں تھی، اس لیے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ (۱)

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مباح تو نہ تھی، البتہ جس شخص کی مملوکہ تھی، اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جانتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا علم تھا کہ اس کا مالک اسے ناپسند نہیں کرے گا۔ اور عرفاً و مروءۃً اس طرح کسی کی چیز استعمال کرنا غلط نہیں ہے، پھر یہ تو عام لوگوں کا حال ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو زیادہ اس بات کے حق دار ہیں کہ انہیں اس طرح کے استعمال کی اجازت ہو۔ (۲) واللہ اعلم

ابو جہیم، مہاجر بن قنفذ اور رطل مبہم کی روایات کے بارے میں علامہ کشمیریؒ کی محدثانہ تحقیق
حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہاں حدیث مذکور کے تمام طرق کو جمع کر کے اس پر محققانہ تبصرہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب الفاظ کے قدرے اختلاف کے ساتھ تین واقعات میں وارد ہوئی ہے، لہذا پہلے ان کی وضاحت کر لی جائے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ قصہ ایک ہی ہے یا متعدد؟ اور اختلاف الفاظ کی صورت میں رائج اور صحیح کیا ہے؟

سو اس سلسلے میں تین روایات میں تین واقعات کا ذکر ملتا ہے، ایک روایت ابو جہیم کی ہے، دوسری حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اور تیسری مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی۔ (۳)

(۱) شرح السنوي: ۲۸۷/۳، فتح الباري: ۴۴۲/۱، عمدة القاري: ۱۵/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، شرح الکرماني: ۲۱۷/۳، إرشاد الساري: ۲۱۷/۳، أمانی الأحبار: ۲۷/۲

(۲) فتح الباري: ۴۴۲/۱، عمدة القاري: ۱۵/۴، شرح الکرماني: ۲۱۷/۳، أمانی الأحبار: ۲۷/۲، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، شرح النووي: ۲۸۷/۳

(۳) مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری کے حاشیہ ”البدور الساری“ میں اس مقام پر قصہ مذکورہ کی تحقیق میں پانچ روایات ذکر کی ہیں، نیز ان کے مختلف طرق جمع کرنے کے ساتھ ساتھ ان میں موجود الفاظ کے فرق کی وضاحت بھی کی ہے، جو حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ تحقیق کو سمجھنے میں مدد و معاون ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:.....

”ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما دامت ألفاظها، وقد جمعتها مع بيان الفروق بينها، وما هو

هذا:

الأول: ما عند ابن ماجه عن المهاجر بن قنفذ قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم يرد علي، فلما فرغ من وضوئه قال: ”إنه لم يمنعني مانع، من أن أرد عليك، إلا أنني كنت على غير وضوء، وهكذا عند الطحاوي بلفظ: وهو يتوضأ، مع بعض تغيير في لفظ التعليل. وعنده من طريق آخر عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول، أو قال: مررت به وقد بال، فسلمت عليه فلم يرد علي حتى فرغ من وضوئه، ثم رد علي. وعند أبي داود: وهو يبول، بدل وهو يتوضأ.

والثانية: ما عند ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، قال: مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول، فسلم عليه فلم يرد عليه، وهكذا عند الترمذي ومسلم بدون ذكر التعليل. وعند الطحاوي عنه: أن رجلاً سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول، فلم يرد عليه حتى أتى حائطاً فتيمم. وعنده أيضاً أنه قال: مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك، وقد خرج من غائط، أو بول فسلم عليه فلم يرد عليه السلام، حتى كاد الرجل أن يتواري في السكة، فضرب يديه على الحائط فتيمم بوجهه، ثم ضرب ضربة أخرى فتيمم لذراعيه، قال: ثم رد عليه السلام، وقال: ”أما إنني لم يمنعني أن أرد عليك السلام إلا أنني كنت لست بطاهر“. وفيه التعليل أيضاً. وأخرج أبو داود نحوه يعني مع بيان التعليل، ثم علله. قلت: والذي يظهر من كلامه أنه علله لحال ذكر الذراعين لا لحال التعليل، والله تعالى أعلم.

والثالثة: ما أخرجه البخاري ومسلم، ولفظ مسلم: فقال أبو الجهم: (والصحيح مصغراً كما في البخاري) أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل، فلقية رجل فسلم عليه، فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار، فمسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام. وهكذا عند الطحاوي وأبي داود بدون ذكر التعليل.

والرابعة: ما عند ابن ماجه عن أبي هريرة قال: مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول، فسلم عليه فلم يرد عليه، فلما فرغ ضرب بكفه الأرض فتيمم، ثم رد عليه السلام.

والخامسة: ما عنده عن جابر بن عبد الله: أن رجلاً مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إذا رأيتني في مثل هذه الحالة فلا تسلم علي، فإنك

حدیث ابی جہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ابو جہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث تو یہی ہے جو باب ہذا میں مذکور ہوئی، جس کا مضمون یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے، ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کرنے کے بعد اس کو جواب دیا۔

اس روایت کے مطابق اس شخص کا سلام کرنا بحالت بول نہیں تھا، بلکہ اس کے بعد تھا اور یہ کہ آپ علیہ السلام نے تیمم کے بعد اس کو جواب دیا۔ اور اُس وقت (سلام کرنے کے وقت) جواب نہ دینے کی علت بیان نہیں فرمائی۔

حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں ہے: ”مَرَّ رَجُلٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَبُولُ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ“ جس کا مضمون یہ ہے کہ اس شخص نے بحالت بول سلام کیا تھا اور آپ علیہ السلام نے اسے جواب نہیں دیا۔

جب کہ طحاوی اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کر کے جواب دیا، اس میں علت کا ذکر بھی ہے۔ (یعنی آپ علیہ السلام نے اس وقت سلام کا جواب نہ دینے کی علت بھی بیان فرمائی) نیز ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مذکورہ روایت میں اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ سلام بحالت بول تھا یا قضائے حاجت کے بعد، چنانچہ مسلم، ترمذی اور طحاوی کے ایک طریق میں سلام بحالت بول کا ذکر ہے، جب کہ طحاوی کے ایک دوسرے طریق اور ابوداؤد کی روایت میں قضائے حاجت کے بعد سلام کرنے کا ذکر ہے۔

حدیث مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

حضرت مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے مضمون میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ابن ماجہ کی

إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ لَمْ أَرِدْ عَلَيْكَ“۔ وَلَمْ أَجِدْ هَاتَيْنِ غَيْرَ عِنْدَ ابْنِ مَاجَةَ، وَلَا سَمِعْتُ فِيهَا شَيْئًا مِنْ شَيْخِي، وَالَّذِي لَا أَشْكُ فِيهِ - وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ - أَنَّهَا قِصَّةُ مَهَاجِرِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، أَوْ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، وَإِذَا نَ تَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ الرِّوَايَاتِ ثَلَاثَ قِصَصٍ مَعَ مَغَايِرَاتٍ بَيْنَهَا. (البدر الساري بهامش فيض

روایت میں ہے کہ انہوں نے وضو کی حالت میں سلام کیا، آپ علیہ السلام نے اس وقت جواب نہیں دیا، پھر جب وضو سے فارغ ہوئے تو انہیں سلام کا جواب دیا اور ساتھ ہی پہلے جواب نہ دینے کی علت بھی بیان فرمائی۔ یہی مضمون طحاوی کے ایک طریق میں بھی ہے۔

جب کہ طحاوی کے ایک دوسرے طریق اور ابوداؤد میں ہے کہ انہوں نے بحالت بول سلام کیا۔

مذکورہ روایات کا حاصل یہ ہوا کہ حدیث ابی جہیم میں سلام کرنے والے ابو جہیم ہیں، حدیث ابن عمر میں رجل مبہم ہیں اور حدیث مہاجر میں مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بظاہر ان روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کا تعلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابو جہیم اور دوسرے مہاجر، رہی بات حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں مذکور ”رجل مبہم“ کی سوا اس سے مراد بھی ابو جہیم ہی ہیں۔

لہذا مجھے اس بات کی تحقیق ہے کہ حضرت ابو جہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قصہ ایک ہی ہے اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قصہ میں ”رجل مبہم“ سے مراد ابو جہیم ہیں۔ اور آپ علیہ السلام پر بحالت بول سلام پیش کیا گیا، اس لیے کہ دارقطنی (۱) اور کنز العمال میں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے اس میں ہے کہ یہ قصہ بیر جمل کے مقام کا ہے اور بیر جمل کے مقام پر پیش آنے والا قصہ وہی ہے جو ابو جہیم کی روایت میں ہے، لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قصہ ابی جہیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور قصہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک ہی ہے۔

اب جہاں تک ان کے مضمون میں اختلاف کی بات ہے، یعنی ابو جہیم کے ذکر کردہ قصہ میں ہے کہ آپ علیہ السلام بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے کہ ایک شخص سے ملاقات ہوئی، انہوں نے سلام کیا الخ۔ اور

(۱) ونصہ عند الدارقطني قال:

”..... أن نافعاً حدثه عن ابن عمر قال: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغائط، فلقبه رجل عند بشر جمل فسلم عليه، فلم يرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الحائط، ثم مسح وجهه ويديه، ثم رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرجل السلام.“ (سنن الدارقطني، كتاب الطهارة،

باب التيمم، رقم: ۱۷۷/۱، ۸)

ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ذکر کردہ قصہ میں ہے کہ اس شخص نے بحالت بول سلام کیا، سو اس کا جواب اور تطہیق کی صورت یہ ہے کہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرنے میں تقدیم و تاخیر واقع ہوئی ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیرجمل کی طرف سے آنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام پیش کیے جانے اور قضائے حاجت سے فارغ ہونے کے بعد ہے، اب قصہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت فرما رہے تھے کہ اسی اثنا وہ شخص ملے، انہوں نے سلام کیا، مگر آپ علیہ السلام نے انہیں جواب نہیں دیا، حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے فارغ ہو کر بیرجمل کی طرف تشریف لائے تو تیمم کر کے ان کے سلام کا جواب دیا۔

نیز اس کی دلیل ابو داؤد اور ترمذی کی روایت بھی ہے جس میں بحالت بول سلام کرنے کی تصریح ہے اور وہ قصہ ابو جہیم ہی کا ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ایک قصہ ہوا اور دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے، جس میں سلام بحالت بول یا سلام بحالت وضو کا اختلاف ہے۔

حدیث مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تحقیق

حدیث مہاجر بن قنفذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں ابن ماجہ کی روایت میں ہے: ”أنه سلم عليه وهو يتوضأ“ اسی طرح طحاوی کے ایک طریق میں ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام بحالت وضو پیش کیا گیا، جس سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے اذکار کے لیے اشتراط طہارت پر استدلال کیا ہے، کہ سلام کا جواب دینا بھی ذکر ہے اور آپ علیہ السلام نے وضو کی حالت میں سلام کا جواب نہیں دیا، بلکہ وضو مکمل کرنے کے بعد اس کا جواب دیا۔ لہذا امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس سے عدم وجوب تسمیہ قبل الوضوء پر استدلال کیا ہے، کہ وضو سے پہلے تسمیہ واجب نہیں، کہ تسمیہ ذکر ہے۔ ابن نجیم نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ اس سے تو پھر تسمیہ کے استحباب کی بھی نفی ہوتی ہے، حالانکہ مذہب حنفیہ میں تسمیہ قبل الوضوء مستحب ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ابن نجیم کا یہ اشکال امام طحاوی پر وارد نہیں ہوتا، اس لیے کہ انہوں نے اس کا نسخ مانا ہے کہ پہلے اذکار کے لیے طہارت واجب تھی ایک زمانے تک، پھر وہ منسوخ ہو گئی اور ”باب ذکر الجنب والحائض، والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن“ میں حضرت عبداللہ بن علقمہ بن الفجاء عن ابيہ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أهرق الماء إنما

نکلمہ فلا یکلمنا، ونسلم علیہ فلا یرد علینا، حتی نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ (۱)

یعنی جب آپ علیہ السلام وضو کے لیے پانی بہاتے، تو اگر ہم بات کرتے تو ہم سے ہم کلام نہیں ہوتے تھے اور اگر سلام کرتے تو اس کا جواب نہیں دیتے، یہاں تک کہ آیت وضو نازل ہوئی۔ بہر حال! اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب منسوخ ہو چکا ہے اور جب وجوب منسوخ ہو جائے تو استحباب باقی رہ سکتا ہے، لہذا ابن نجیم کا اشکال درست نہیں۔

حدیث مہاجر کی دوسری روایت ابو داؤد اور طحاوی کے ایک دوسرے طریق میں ہے جس میں ہے: ”أَنَّهُ سَلَّمَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَبُولُ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام بحالت بول کیا گیا۔ اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں سلام کا جواب نہ دیا جائے، جیسا کہ ابو نعیم اور راجل مبہم والی روایت سے ثابت ہوتا ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اب یہاں ایک اشکال تو یہ رہ جاتا ہے کہ جس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا، تو پانی کی موجودگی میں تیمم کیسے کیا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اشیاء جن کے لیے طہارت شرط نہیں، ان کے لیے باوجود پانی ہونے کے بھی تیمم کرنا درست ہے، جیسا کہ صاحب البحر علامہ ابن نجیم حنفی کی تحقیق ہے، اگرچہ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس کو رد کیا ہے، لیکن میرے نزدیک صحیح وہی ہے جسے علامہ ابن نجیم نے اختیار کیا ہے، اس لیے کہ علامہ ابن نجیم کا درجہ شامی سے بہت بڑا ہے۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

دوسرا اشکال یہ ہے کہ حدیث مہاجر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بغیر طہارت کے ذکر اللہ کی شرعاً اجازت نہیں، جب کہ دوسری طرف حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر حالت میں اللہ کا ذکر فرماتے تھے، اسی وجہ سے سب کے نزدیک بغیر وضو کے ذکر اللہ کی اجازت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو حدیث مہاجر میں شدید اضطراب ہے، جس کے لیے نصب الرایہ دیکھ لی جائے۔ نیز یہ بخاری و مسلم میں حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بھی معارض ہے جس سے بغیر وضو کے ذکر اللہ اور قرأت قرآن کی اجازت معلوم ہوتی ہے، لہذا صحیح یہی ہے کہ بغیر طہارت کے ذکر اللہ کی اجازت ہے۔

نیز مسند بزار میں بسند صحیح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مروی ہے جس میں ہے کہ ایک شخص آپ علیہ السلام کے پاس سے بحالت بول گزرا، آپ علیہ السلام کو اسی حالت میں سلام کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دیا اور پھر انہیں بلا کر فرمایا کہ ”إِنِّي رَدَدْتُ عَلَيْكَ خَشْيَةَ أَنْ تَقُولَ: سَلَمْتُ وَلَمْ يَجِبْنِي، فَلَا تَسَلِّمْ عَلَيَّ، فَإِنَّكَ إِنْ تَفْعَلْ لَا أُرِدُ عَلَيْكَ“ کہ میں نے اس خیال سے تمہارے سلام کا جواب دیا کہ پھر تم کہو گے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، انہوں نے جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ اگر مجھے ایسی حالت میں دیکھو تو سلام نہ کرنا، اگر ایسا کرو گے تو میں جواب نہیں دوں گا۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے جیسا کہ میں نے تحقیق سے واضح کیا ہے، یعنی سلام بحالت مشغولی بول کیا گیا، تو اب بغیر طہارت کے ذکر اللہ کی کراہت سے مراد پیشاب کرنے کی حالت ہوگی، یعنی ”إِلَّا أَنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَذْكَرَ اللَّهَ إِلَّا عَلَى طَهَرٍ“ کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ بغیر طہارت کے میں نے اللہ کے ذکر کو ناپسند کیا، بلکہ طہر سے مراد حالت بول ہوگی، یعنی میں نے حالت بول میں اللہ کے ذکر کرنے کو ناپسند کیا۔ اس سے اشکال رفع ہو جائے گا یعنی بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر جائز ہے، اور جن روایات سے ممانعت معلوم ہوتی ہے اس سے مراد حالت بول ہے کہ اس حالت میں ذکر اللہ کو ناپسند کیا گیا۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

اب یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ مذکورہ تطبیق و جواب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی تو توجیہ ہو جاتی ہے، مگر آپ علیہ السلام کے فعل کی توجیہ نہیں ہوتی، کہ آپ علیہ السلام نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب نہیں دیا، بلکہ (بعض روایات کے مطابق) تیمم اور (بعض کے مطابق) وضو کرنے کے بعد جواب دیا، اگر بغیر طہارت کے ذکر اللہ جائز ہے تو آپ علیہ السلام نے تیمم یا وضو کر کے ہی کیوں جواب دیا، اس سے پہلے جواب فوراً کیوں نہیں دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپ علیہ السلام نے کیا اس سے مراد کراہت فقہی یا شرعی نہ

تھی، بلکہ کراہت طبعی تھی۔

جو لوگ صاف اور نفیس طبیعت کے مالک ہوتے ہیں ایسی باتیں ان کی طبیعت پر بہت گراں گزرتی ہیں، کہ اگر کسی بات سے ذرا سی بھی طبیعت میں انقباض ہو تو وہ اس سے روحانی طور پر اذیت محسوس کرتے ہیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت مبارکہ تو طہارت، نفاذ و نفاست کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھی، چنانچہ آپ کا اپنی طبیعت کے موافق اس کو ناپسند کرنا تو عام سی بات ہوگی۔

نیز قضائے حاجت سے فراغت کے فوراً بعد اور کچھ دیر بعد کے وقت میں بھی فرق ہے، اس لیے کہ طبیعت میں جو انقباض قضائے حاجت کی حالت میں ہوتا ہے وہ قضائے حاجت سے فراغت کے فوراً بعد بھی رہتا ہے اور طبیعت میں انشراح نہیں رہتا، پھر جب کچھ وقت گزر جاتا ہے اور اس حالت کا تصور ذہن سے محو ہوتا رہتا ہے تو وہ انقباض کی کیفیت بھی ختم ہوتی رہتی ہے اور طبیعت میں پھر سے انشراح و انبساط آنا شروع ہو جاتا ہے۔

اس لیے آپ علیہ السلام نے وضو یا تیمم میں جو وقت گزارا وہ اگرچہ آپ کی عادت مبارکہ یعنی ہمیشہ باطہارت رہنے کے معمول کی وجہ سے تھا، مگر اس طہارت کے معمول میں جو وقت گزرا اس میں وہ انقباضی کیفیت بھی ختم ہوتی رہی جو قضائے حاجت کے وقت سے تھی، چنانچہ اب جب انقباض ختم ہوا تو طبعی کراہت کے زائل ہونے کے بعد آپ علیہ السلام نے جواب دے دیا۔

اس کا حاصل یہ ہوا کہ آپ علیہ السلام کا اس وقت جواب دینے کو ناپسند کرنے کی وجہ کراہت شرعی نہ تھی، بلکہ کراہت طبعی تھی، اس سے آپ علیہ السلام کے فعل کی توجیہ بھی ہوگئی۔

چوتھا اشکال اور اس کا جواب

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہاں ایک اشکال اور ہے اور وہ یہ کہ ترمذی کی روایت میں ہے کہ آپ علیہ السلام ہر وقت اللہ کا ذکر فرماتے تھے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کو کسی بھی وقت ذکر اللہ کی ممانعت نہیں تھی، جب کہ دوسری روایات میں ہے کہ آپ علیہ السلام کو قراءت قرآن سے کوئی امر مانع نہ ہوتا تھا سوائے جنابت کے۔ پھر یہاں سلام کا جواب نہ دینے کی کیا وجہ ہے؟

اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو امام طحاوی رحمہ اللہ نے دیا ہے، یعنی نسخ کا، کہ پہلے اذکار کے واسطے طہارت واجب تھی، پھر منسوخ ہوگئی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ استنجاء سے قبل اور بعد کی کراہت میں فرق کیا جائے، یعنی استنجاء سے قبل حالت بول میں تو سلام کا جواب نہ دیا جائے، البتہ بول سے فراغت کے بعد جواب دے دیا جائے، چنانچہ علامہ گنگوہی صاحب رحمہ اللہ قضائے حاجت سے فراغت کے وقت سلام کا جواب دینے کے جواز پر فتویٰ دیتے تھے، جو فقہ کے مطابق ہے۔ اور مولانا محمد مظہر شاہ صاحب رحمہ اللہ اس سے منع فرماتے تھے اور یہ ممانعت کراہت طبعی کے طور پر تھی، جو حدیث کے مخالف نہیں، لہذا اگر ان دقیق امور پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فقہی مسئلہ بھی یہی ہے، نیز احادیث کے درمیان بھی کوئی تعارض نہیں، ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔ (۱)

حدیث سے مستنبط چند فوائد

۱۔ بعض حضرات نے حضر میں تیمم کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اور اسی بات کو ثابت کرنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب باندھا ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے تیمم فی الحضر کا ثبوت تو ہوتا ہے، البتہ اس بات کی دلیل اس میں نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تیمم رفع حدت کے لیے کیا تھا، اس لیے کہ آپ علیہ السلام نے تو ایسا اس لیے کیا کہ غیر طہارت کی حالت میں اللہ کا نام لینا آپ پسند نہیں فرماتے تھے۔ (۲)

۲۔ ہمارے بعض حضرات (حنفیہ) نے اس حدیث میں وارد لفظ ”حتى أقبل على الجدار“ سے پتھر پر تیمم کرنے کے جواز پر استدلال کیا ہے، اس لیے کہ مدینہ کی دیواریں کالے (سنگلاخ) پتھروں سے بنی ہوئی تھیں، (۳) یہی حنفیہ کا مسلک ہے، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ چونکہ جواز تیمم کے لیے مٹی کو شرط قرار دیتے ہیں، اس لیے ابن بطلال فرماتے ہیں:

”وفي تيمم النبي صلى الله عليه وسلم بالجدار رد على أبي يوسف والشافعي في قولهما: إن التراب شرط في صحة التيمم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم تيمم بالجدار، ومعلوم أنه لم يعلق بيده منه تراب، إذ لا تراب على

(۱) انظر: فيض الباري: ۱/۵۱۷-۵۲۱، وأنوار الباري: ۱۰/۵۰۱-۵۰۳

(۲) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح الكرماني: ۳/۲۱۷

(۳) عمدة القاري: ۱۶/۴، فتح الملهم: ۳/۱۲۵، شرح النووي: ۳/۲۸۷

الجدار“۔ (۱)

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیوار پر تیمم کرنے سے امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب، کہ صحت تیمم کے لیے مٹی شرط ہے، کی تردید ہوتی ہے، اس لیے کہ آپ علیہ السلام نے دیوار پر ہاتھ مار کر تیمم کیا اور یہ بات معلوم ہے کہ آپ علیہ السلام کے ہاتھ پر مٹی نہیں لگی، اس لیے کہ دیوار پر مٹی نہیں تھی۔ علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

”أقول: ليس فيه رد على الشافعي رضي الله عنه؛ إذ ليس معلوما أنه لم يعلق به تراب، وما ذاك إلا تحكم بارد، إذ الجدار قد يكون عليه التراب وقد لا يكون، بل الغالب وجود الغبار على الجدار، مع أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم حث الجدار بالعصائم تيمم، فيجب حمل المطلق على المقيد“۔ (۲)

یعنی اس روایت سے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مذہب پر (کہ صحت تیمم کے لیے مٹی شرط ہے) رد کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ آپ علیہ السلام کے ہاتھ پر مٹی نہیں لگی، یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لیے کہ دیوار پر تو کبھی مٹی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی، بلکہ غالب یہی ہے کہ دیوار پر غبار ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بھی روایت سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عصا سے دیوار کو کھرچا تھا پھر تیمم کیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ کھرچنے کی صورت میں مٹی کا لگنا بالکل یقینی ہے، لہذا اس مطلق روایت کو (جس میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ آپ علیہ السلام نے دیوار پر تیمم کیا اور اس میں دیوار کے کھرچنے کا ذکر نہیں)، اس مقید روایت پر (جس میں دیوار کے کھرچنے کا ذکر ہے)، محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہاں بھی

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۶۷/۱، فتح الباری: ۴۴۳/۱، عمدة القاري: ۱۶/۴

(۲) شرح النكرمانى: ۲۱۸/۳، عمدة القاري: ۱۶/۴، فتح الباری: ۴۴۳/۱، إرشاد الساري: ۵۸۲/۱

یہی مراد ہے کہ دیوار کو کھرچ کر مٹی سے تیمم کیا گیا۔

علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ کرمانی کے ان دونوں جوابات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ آپ علیہ السلام کے ہاتھ پر مٹی کا نہ لگنا یقینی نہیں، بلکہ غالب یہی ہے کہ دیوار پر غبار ہوتی ہے۔ سو یہ بات غلط ہے، اس لیے کہ دیوار جب پتھر کی بنی ہوئی ہو تو وہ مٹی کا تحمل نہیں رکھتی، اس لیے کہ مٹی اس پر نہیں ٹھہرتی، بالخصوص مدینہ کے دیوار کہ وہ تو چٹان یا کالے (سنگلاخ) پتھروں کے بنے ہوئے تھے۔

اور جہاں تک دوسرے جواب کا تعلق ہے جس میں عصا سے کھرچنے والی روایت کا ذکر ہے، تو وہ جواب بھی درست نہیں، اس لیے کہ اس روایت کو امام شافعی نے ابراہیم بن محمد کے طریق سے نقل کیا ہے اور وہ روایت ضعیف ہے۔ اگر آپ یہ جواب دیں کہ بغوی نے اس روایت کی تحسین کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بغوی کی تحسین خود درست نہیں، اس لیے کہ اس روایت میں امام شافعی کے شیخ ابراہیم بن محمد اور ان کے شیخ اشبح ابو الحویرث دونوں ضعیف ہیں، ان سے احتجاج و استدلال درست نہیں، یہی امام مالک و دیگر کی رائے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منقطع بھی ہے، اس لیے کہ اس روایت میں اُعرج اور ابو جہیم کے درمیان عمیر کا واسطہ ہے، جیسا کہ یہاں بخاری میں بھی ہے اور دیگر کتب میں بھی اور امام بیہقی نے بھی اس کی تصریح کی ہے، جب کہ امام شافعی کی ذکر کردہ سند میں یہ واسطہ نہیں۔ اور اس میں ایک تیسرا سقم بھی ہے وہ ہے ”حك الجدار“ کی زیادتی، کہ ابراہیم بن محمد کے علاوہ اس زیادتی کو کسی نے بھی نقل نہیں کیا، حالانکہ اس حدیث کو ایک جماعت نے نقل کیا ہے اور کسی کی نقل کردہ حدیث میں بھی یہ زیادتی نہیں۔ نیز زیادتی بھی اس وقت مقبول ہوتی ہے جب وہ ثقہ کی طرف سے ہو، جب کہ یہاں تو زیادتی نقل کرنے والے بھی ضعیف ہیں۔

آخر میں علامہ عینی نے فرمایا کہ اگر علامہ کرمانی ہماری اس بات سے مطلع ہوتے تو وہ کبھی یہ جواب نہ

دیتے۔ (۱)

۳۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے ایک مسئلہ، بلکہ ایک قاعدہ کلیہ پر استدلال کیا ہے، جس کے صرف احناف قائل ہیں، جمہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو فائت لا الہی خلف ہو، یعنی فوت ہونے کے بعد اس کی قضاء نہ ہو، جیسے صلاۃ الجنائزہ اور صلاۃ العیدین، تو اگر وضو کرنے کی وجہ سے دیر ہو جانے کی صورت میں

اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے یتیم کرنا جائز ہے۔ (۱) امام طحاوی رحمہ اللہ مذکورہ حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فہذہ الآثار رخصنا للذي یسلم علیہ وهو غیر طاهر أن یتیم ویرد

السلام، لیكون ذلك جوابا للسلام، وهذا كما رخص قوم في التیمم للجنابة

والعیدين، إذا خیف فوت ذلك إذا تشوغل بطلب الماء لوضوء الصلاة“۔ (۲)

حنفیہ کے پاس اس حدیث کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر بھی ہے، جس میں وہ اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جو غیر طہارت کی حالت میں ہو اور اچانک جنازہ آجائے (اور اس کے پاس اتنا وقت نہ ہو کہ وہ وضو کر کے جنازے میں شرکت کر سکے) کہ وہ یتیم کر کے نماز جنازہ پڑھ لے۔ (۳)

(۱) شرح معانی الآثار: ۱/۱۱۱، عمدة القاري: ۴/۱۶، شرح النووي: ۳/۲۸۷

(۲) شرح معانی الآثار، کتاب الطہارۃ، باب ذکر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن،

رقم الحديث: (۵۲۳-۵۲۶)، ۱/۱۱۰، ۱۱۱، دار الكتب العلمية

(۳) شرح معانی الآثار، رقم: (۵۲۷)، ۱/۱۱۱۔

اس اثر کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے نو (۹) طرق سے نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر بھی ہے کہ ایک مرتبہ ان کے سامنے جنازہ لایا گیا جب کہ وہ با وضو نہیں تھے، تو انہوں نے یتیم کیا اور جنازہ کی نماز پڑھی۔ اسے امام بیہقی نے ”معرفة السنن والآثار“ میں نقل کیا ہے، ونصہ:

”..... عن نافع عن ابن عمر أنه أتى بجنابة، وهو على غير وضوء، فتييم ثم صلى عليها“ (کتاب

الطہارۃ، باب التیمم في المضی إلى الجنابة والعیدين، رقم: (۳۵۰)، ۱/۳۰۳، دار الكتب العلمية)

اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ نے بھی ”المصنف“ میں تابعین کے کچھ آثار نقل کیے ہیں کہ اگر وضو کرنے کی وجہ سے جنازہ یا عیدین کی نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو تو یتیم کر کے نماز پڑھ لینی چاہیے، ہم ذیل میں وہ آثار نقل کرتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا اثر:

”حدثنا عمر بن أيوب الموصلي، عن مغيرة بن زياد، عن عطاء، عن ابن عباس قال: إذا خفت أن

تفوتك الجنابة وأنت على غير وضوء فتييم وصل“ (کتاب الجنائز، باب في الرجل يخاف أن تفوته الصلاة

على الجنابة وهو غير متوضئ، رقم: (۱۱۵۸۶)، ۷/۲۷۳)

حضرت عکرمہ کا اثر:

حدثنا سفيان بن عيينة، عن أبي الزعراء، عن عكرمة قال: إذا فجئتكَ الجنازة وأنت على غير وضوء، فتيمم وصل عليها“. (رقم: ۱۱۵۸۷)

حضرت ابراہیم رضی رحمہ اللہ کے آثار:

”حدثنا جرير بن عبد الحميد، عن منصور، عن إبراهيم، قال: إذا فجئتكَ الجنازة ولست على وضوء، فإن كان عندك ماء فتوضأ وصل، وإن لم يكن عندك ماء، فتيمم وصل“. رقم الحديث: (۱۱۵۸۸).

”حدثنا وكيع، عن سفيان، عن حماد ومنصور، عن إبراهيم، قال: يتيمم إذا خشي الفوت“ رقم الحديث: (۱۱۵۸۹).

”حدثنا حفص بن غياث، عن أشعث، عن الحكم وحماد، عن إبراهيم، قال: إذا خاف أن تفوته الصلاة على الجنازة يتيمم“. رقم: (۱۱۵۹۱).

”حدثنا عبيد الله بن موسى، عن بكير بن عامر، عن إبراهيم، قال: يتيمم للعديد والجنابة“.

(كتاب الصلاة، باب يحدث يوم العيد، ما يصنع؟ رقم: (۵۹۱۸)، ۲۵۲/۴)

حضرت عطاء کا اثر:

”حدثنا عبدة بن سليمان، عن عبد الملك، عن عطاء، قال: إذا خفت أن تفوتكَ الجنازة فتيمم وصل“. رقم: (۱۱۵۹۰)

امام قسطنطین رحمہ اللہ کا اثر:

”حدثنا وكيع، عن سفيان، عن جابر، عن الشعبي، قال: يتيمم إذا خشي الفوت“. رقم: (۱۱۵۹۲)

حضرت حکم کا اثر:

”حدثنا يحيى بن عبد الملك بن أبي غنية، عن أبيه، عن الحكم، قال: إذا خفت أن تفوتكَ الصلاة وأنت على غير وضوء فتيمم“. رقم: (۱۱۵۹۳)

حضرت عبدالرحمن بن القاسم رحمہ اللہ کا اثر:

”حميد بن عبد الرحمن عن أبيه، عن جعفر بن نجيح، عن عبد الرحمن بن القاسم: في الرجل يحدث في العيد ويخاف الفوت قال: يتيمم ويصلي إذا خاف“.

(كتاب الصلاة، باب يحدث يوم العيد، ما يصنع؟ رقم: (۵۹۱۹)، ۲۵۲/۴)

شافعیہ و دیگر ائمہ کے ہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں، یعنی ان کے ہاں ایسی صورت میں تیمم کرنے کے نماز جنازہ و عیدین پڑھنا درست نہیں، اس لیے امام نووی رحمہ اللہ نے اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کرنے کی توجیہ یہ بیان کی کہ یہ تیمم عدم وجدانِ ماء کی وجہ سے تھا۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”هذا الحديث محمول على أنه صلى الله عليه وسلم كان عادما للماء حال التيمم، فإن التيمم مع وجود الماء لا يجوز للقادر على استعماله، ولا فرق بين أن يضيق وقت الصلاة وبين أن يتسع، ولا فرق أيضاً بين صلاة الجنائز والعيد وغيرهما“۔ (۱)

یعنی اس حدیث کا محمل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تیمم کرنے کے وقت پانی نہیں تھا، اس لیے کہ پانی کی موجودگی میں اُس کے استعمال پر قادر شخص کے لیے تیمم کرنا بہر حال جائز نہیں۔ اور اس حکم میں نہ تو وقت کی تنگی اور کشادگی کے اعتبار سے کوئی فرق ہے اور نماز نہ ہی جنازہ و عیدین یا کسی اور نماز کے اعتبار سے، یعنی حکم سب کا یہی ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ امام نووی رحمہ اللہ کی یہ توجیہ قوی نہیں، اس لیے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی آبادی کا ہے اور عام احوال میں وہاں پانی کا نہ ہونا ایک مستبعد بات ہے۔

بہر حال! اس حدیث سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، ائمہ ثلاثہ کا مذہب اس کے برخلاف ہے، لہذا یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔ (۲) واللہ اعلم

مذکورہ مسئلہ کی تنقیح

اس کے بعد آپ یہ سمجھ لیں کہ صاحب کنز وغیرہ نے یہ مسئلہ بغیر شرائط کے اطلاق کے ساتھ ذکر کیا ہے، یعنی نماز جنازہ اور نماز عید اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، اس جواز کو انہوں نے کسی

(۱) شرح النووي: ۳/۲۸۶، ۲۸۷، کذا فی شرح الکرمانی: ۳/۲۱۷

(۲) عمدة القاري: ۱۶/۴

بھی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ (۱)

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی نے اس کو چار شرائط کے ساتھ مقید کیا ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ جنازہ حاضر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تیمم کرنے والا صحیح ہو، مریض نہ ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ تیمم کرنے والا شہر میں ہو۔

اور چوتھی و آخری شرط یہ ہے کہ تیمم کرنے والا میت کا ولی نہ ہو۔ (۲)

اگر یہ شرائط نہ ہوں تو پھر تیمم کر کے جنازہ وغیرہ نہیں پڑھ سکتا۔

لیکن ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں کہ جواز تیمم کو ان شرائط کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ جہاں تک مریض اور مسافر کا تعلق ہے تو ان کے لیے تو تیمم کی رخصت علی الاطلاق ہے، یعنی وہاں جواز تیمم کے لیے خوف فوت صلاۃ وغیرہ کی شرط نہیں، تو ظاہر ہے کہ پھر بات صحیح اور مقیم ہی کی ہوگی، لہذا صحیح ہونے اور مقیم ہونے کو شرط قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور جہاں تک جنازے کے حاضر ہونے کی بات ہے تو اس شرط کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ جنازے کے حاضر ہونے سے پہلے تو فوت ہونے کا اندیشہ ہی نہیں، اس لیے کہ وجوب صلاۃ تو حضور جنازہ کے بعد ہی ہوگا اور وجوب صلاۃ سے پہلے خوف صلاۃ متصور نہیں، لہذا اسے بھی بطور شرط کے ذکر کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ رہی بات ولی کی، سوائے تو فوت صلاۃ کا خوف نہیں، اس لیے کہ اگر وضو میں مشغول ہونے سے اس سے جنازہ فوت بھی ہو جائے تو اسے اعادہ کا حق حاصل ہے، یہی وجہ ہے کہ ولی کے لیے ایسی

(۱) ونصہ: "وخوف فوت صلاة جنازة أو عيد" (کنز الدقائق، کتاب الصلاة، باب التیمم، ص: ۱۸، اسلامی

کتب خانہ)

(۲) ونصہ: "وتیمم الصحيح في المصر إذا حضرت جنازة والولي غيرہ، فخاف إن اشتغل بالطهارة أن يفوته الصلاة؛ لأنها لا تنقضي، فيتحقق العجز، وكذا من حضر العيد فخاف إن اشتغل بالطهارة أن يفوته العيد، يتيمم؛ لأنها لا تعاد۔

وقوله: "والولي غيرہ" إشارة إلى أنه لا يجوز للولي، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، هو الصحيح؛ لأن للولي حق الإعادة، فلا فوات في حقه" اه (الهداية، کتاب الطهارة، باب التیمم، ۱/ ۹۵، مکتبہ البشیری)

حالت میں تیمم کرنا جائز نہیں۔ تو ظاہر ہے کہ فوتِ صلاۃ کا خوف غیر ولی ہی کو ہوگا، لہذا اب ”غیر ولی ہونے“ کو بطور شرط ذکر کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ (۱)

اور خوفِ فوتِ صلاۃ سے مراد یہ ہے کہ چاروں تکبیرات کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اگر اسے بعض تکبیرات میں شامل ہونے کی امید ہو تو اب اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی بعض تکبیرات کے فوت ہونے کا اندیشہ جوازِ تیمم میں معتبر نہیں، اس لیے کہ فوت شدہ تکبیرات وہ اکیلے میں ادا کر سکتا ہے۔ (۲)

فوت ہونے کے اعتبار سے نماز کی اقسام

اس کے بعد پھر آپ یہ سمجھ لیں کہ فوت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے نماز کی تین اقسام ہیں:

پہلی قسم: وہ نمازیں جن کے فوت ہونے کا سرے سے اندیشہ اور کوئی احتمال ہی نہیں، بایں سبب کہ ان کے لیے کوئی اوقاتِ اصلاً مخصوص ہی نہیں، جیسا کہ نوافل وغیرہ۔

دوسری قسم: وہ نمازیں ہیں جن کے فوت ہونے کا اندیشہ تو ہے، (کہ ان کے اوقات مقرر و متعین ہیں) تاہم فوت ہو جانے کے بعد اصل یا بدل کی صورت میں ان کی قضاء ممکن ہے، جیسا کہ نمازِ جمعہ (کہ فوت ہو جانے کے بعد اس کے بدل یعنی ظہر کی صورت میں اس کی قضاء کی جاسکتی ہے) اور فرائض وغیرہ (کہ فوت ہو جانے کے بعد اس کے اصل ہی کی صورت میں قضاء ممکن ہے)۔

تیسری قسم: وہ نمازیں جن کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو اور فوت ہو جانے کے بعد ان کی قضاء کی کوئی صورت ممکن نہ ہو، جیسا کہ نمازِ جنازہ اور عیدین۔ تو پہلی اور دوسری قسم کی نمازوں کے لیے فوت ہونے کے خوف سے تیمم کرنا جائز نہیں، تیسری قسم کے لیے تیمم جائز ہے۔ (۳)

۴۔ اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ فرائض کی طرح نوافل کے لیے بھی تیمم کرنا جائز

(۱) البحر الرائق: ۱/۲۷۴، کذا فی أمانی الأحبار: ۲/۳۰

(۲) البحر الرائق: ۱/۲۷۴، أمانی الأحبار: ۲/۳۰، الدر المختار مع رد المحتار: ۳/۱۰۸، بدائع الصنائع،

كتاب الطهارة، فصل في شرائط ركن التيمم: ۵۱/۱

(۳) البحر الرائق: ۱/۲۷۵، أمانی الأحبار: ۲/۳۰

ہے۔ (۱) یہی تمام ائمہ کا مسلک ہے، صرف شافعیہ میں سے چند حضرات اس کے خلاف ہیں، جب کہ محققین شافعیہ خود اس کی تردید کرتے ہیں۔

ابن ملقن شافعی فرماتے ہیں: ”وَأَبْعَدُ مَنْ خَصَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا بِالْفَرْضِ، وَهُوَ وَاهٌ“۔ (۲)
یعنی ہمارے اصحاب میں سے جنہوں نے جوازِ تیمم کو فرائض کے ساتھ خاص کیا ہے، انہوں نے (حق سے) بہت دور کی بات کی ہے اور یہ بات انتہائی کمزور ہے۔
امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وفيه دليل على جواز التيمم للنوافل والفضائل، كسجود التلاوة والشكر، ومس المصحف ونحوها، كما يجوز للفرائض، وهذا مذهب العلماء كافة إلا وجهها شاذاً منكر البعض أصحابنا، أنه لا يجوز التيمم إلا للفريضة، وليس هذا الوجه بشيء“۔ (۳)

یعنی جنہوں نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کی رائے شاذ و منکر ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔
۵۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح ہوگا، جیسا کہ ”فمسح بوجهه ويديه“ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور یہی حنفیہ کا موقف ہے۔

البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حدیث میں تو ”يديه“ مطلق آیا ہے، جس کا اطلاق کفین پر بھی، مرتفین پر بھی اور مرتفین سے اوپر کے حصے پر بھی ہوتا ہے، تو پھر اس سے صرف باز و مراد لینا کیسے درست ہے؟
علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا کہ اس کی تفسیر سنن دارقطنی وغیرہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ”فمسح بوجهه وذراعيه“ (۴) آیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ”يديه“ سے مراد ”ذراعين“ ہے، بہر حال!
اس مسئلہ میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف ہے، اس کا بیان انشاء اللہ آگے آئے گا۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح النووي: ۲۸۷/۳

(۲) التوضيح: ۱۸۰/۵

(۳) شرح النووي: ۲۸۷/۳

(۴) سنن الدارقطني، باب التيمم، رقم الحديث: (۳)

(۵) عمدة القاري: ۱۶/۴

حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت

حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر میں تیمم فرمایا سلام کا جواب دینے کے لیے، کہ کہیں اُس کا وقت فوت نہ ہو جائے، حالانکہ آپ علیہ السلام تیمم کیے بغیر بھی سلام کا جواب دے سکتے تھے، اس لیے کہ سلام کا جواب دینے کے لیے طہارت شرط نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر حضر میں نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، بلکہ اس کا جواز نو بطریق اولیٰ ہے، اس لیے کہ نماز بغیر وضو اور تیمم کے درست نہیں، جب کہ سلام کا جواب وضو اور تیمم کے بغیر بھی دیا جاسکتا ہے۔ (۱) واللہ اعلم بالصواب۔

۳- باب : التَّيْمُ هَلْ يَنْفُخُ فِيهِمَا .

یہ باب اس بارے میں ہے کہ کیا تیمم کرنے والا اپنے دونوں ہاتھوں میں (گردم کرنے کے لیے) پھونک سکتا ہے؟

بعض نسخوں میں یہ باب ان الفاظ کے ساتھ ہے: ”هل ينفخ في يديه بعد ما يضرب بهما الصعيد للتيمم“ (۲) یعنی جب تیمم کے لیے دونوں ہاتھ مٹی پر مار دے تو کیا (مٹی سے جھاڑنے کے لیے) ان میں پھونکے؟

باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت

اس باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت بالکل ظاہر ہے کہ باب سابق میں تیمم کے بعض احکام ذکر ہوئے ہیں اور پھونک مارنا بھی تیمم کے جملہ احکام میں سے ہے۔ (۳)

ترجمہ الباب کا مقصد اور ترجمہ میں لفظ ”هل“ لانے کی وجہ

آگے روایت میں آ رہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مٹی پر ہاتھ مارنے کے بعد نفخ فرمایا ہے، تو پھر

(۱) عمدة القاري: ۱۴/۴، لامع الدراري: ۳۰۰/۲، فتح الباري: ۴۴۳/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۲۱۸/۳، عمدة القاري: ۱۶/۴، فتح الباري: ۴۴۳/۱، الكنز المتواري: ۳۲۱/۳

(۳) عمدة القاري: ۱۷/۴

ترجمہ میں لفظ ”هل“ لانے کا کیا مطلب ہے؟

اس اشکال کے شراح نے مختلف جواب دیئے ہیں، جس سے ترجمۃ الباب کا مقصد بھی واضح ہو

جاتا ہے۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفع فرمانے میں چونکہ مختلف احتمالات تھے، اس لیے ان کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ترجمہ میں لفظ ”هل“ لائے۔ اور یہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اصول موضوعہ میں سے ہے کہ جہاں احتمالات ہوں، وہاں ترجمہ کو لفظ ”هل“ کے ساتھ مقید کر دیتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا پھونک مارنے میں مختلف احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال

یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مٹی پر ہاتھ مارنے سے آپ علیہ السلام کے ہاتھ پر کوئی چیز لگ گئی ہو، جس سے آپ علیہ السلام کو یہ اندیشہ ہو کہ کہیں یہ چہرے پر لگ کر نقصان نہ دے۔

دوسرا احتمال

یہ ہے کہ مٹی زیادہ لگ گئی ہو اور اس سے تلویش الوجہ کا امکان ہو، جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپسند فرمایا، تو اس واسطے پھونک ماری تاکہ مٹی کم ہو جائے اور چہرے پر اس کے آثار زیادہ نہ ہوں۔

تیسرا احتمال

یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے بیان تشریع کے لیے ایسا کیا، یعنی یہ بیان کرنے کے لیے کہ تیمم میں مٹی پر ہاتھ مارنے کے بعد ان میں پھونکنا یہ بھی امر مشروع ہے۔ (۱)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس تیسرے احتمال کو راجح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ ”وهو الظاهر“ یہی احتمال ظاہر ہے، اسی سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تیمم کرنے والے کے ہاتھ پر مٹی کا لگنا صحت تیمم کے لیے شرط نہیں۔ (۲) یعنی مٹی پر ہاتھ مارنا کافی ہے، مٹی کا لگنا اور اسی مٹی لگے ہوئے ہاتھ کو چہرے

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۳، عمدۃ القاری: ۱۶/۴

(۲) عمدۃ القاری: ۱۷/۴

وغیرہ پر ملنا ضروری نہیں، اس لیے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو آپ علیہ السلام پھونک مار کر اس مٹی کو نہ اڑاتے۔

پھر علامہ عینی نے حافظ ابن حجر کے ذکر کردہ پہلے اور دوسرے احتمال کو رد کرتے ہوئے فرمایا:

”فعلى هذا الاحتمالات المذكورة التي ذهب إليها بعضهم غير سديدة“۔ (۱) یعنی جب

نسخ فرمانا بیان تشریح کے لیے ہے اور یہی ظاہر بھی ہے، تو باقی احتمالات جنہیں بعض حضرات (مراد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ہیں) نے ذکر کیا ہے وہ درست نہیں۔

چوتھی وجہ

علامہ عینی نے ایک چوتھی وجہ بیان کی اور وہ یہ کہ ترجمہ میں لفظ ”هل“ لانے کا کوئی موقع نہیں، لہذا امام

بخاری رحمہ اللہ کا لفظ ”هل“ کے ساتھ ترجمہ قائم کرنا صحیح نہیں۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ ترجمۃ الباب کا مقصد یہ بیان کرتے ہیں کہ تیمم چونکہ وضو کا نائب ہے اور

وضو میں استیعاب شرط ہے کہ پانی ہر عضو کو مکمل طور پر لگ جائے، تو اس سے یہ وہم پیدا ہو رہا تھا کہ تیمم میں بھی

استیعاب کی شرط ہوگی، کہ مٹی ہر عضو کو مکمل طور پر لگ جائے، تو اس وہم کو دور کرنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ

نے یہ باب باندھا کہ وضو میں اگرچہ استیعاب شرط ہے اور تیمم وضو کا نائب بھی ہے، تاہم تیمم میں استیعاب شرط

نہیں۔ اور اس باب کے تحت جو حدیث لائے ہیں، اُس کا اس مقصد پر دلالت کرنا بالکل ظاہر ہے، اس لیے کہ اگر

استیعاب تراب شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں میں پھونک نہ مارتے، کہ پھونک مارنے سے تو مٹی کم

ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استیعاب کے خلاف ہوتا۔ (۳)

اس رائے کی تائید ابوداؤد میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے ان الفاظ سے بھی

ہوتی ہے کہ ”ولم يقبضوا من التراب شيئا“۔ (۴) کہ حضرات صحابہ نے اپنا ہاتھ مٹی پر مارا اور ان کے ہاتھوں

(۱) عمدة القاري: ۱۷/۴، كذا في الأبواب والتراجم، ص: ۶۸، والكنز المتواري: ۳/۳۲۱، ۳۲۲

(۲) عمدة القاري: ۱۷/۴، كذا في الأبواب والتراجم، ص: ۶۸، والكنز المتواري: ۳/۳۲۲

(۳) لامع الدراري: ۳۰۲/۲، ۳۰۳، كذا في الكنز المتواري: ۳/۳۲۴، والأبواب والتراجم، ص: ۶۸

(۴) كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم الحديث: (۳۱۹، ۳۲۰)

سے مٹی نہیں لگی۔ (۱)

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ کی رائے

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اگر اعضاء کے ساتھ مٹی زیادہ لگ جائے، تو پھونک مار کر اس کو اڑانا (کم کرنا) مستحب ہے۔ تحرراً عن المثلة. (۲)

گویا شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر اور محقق عینی رحمہما اللہ کے ذکر کردہ تین وجوہ میں سے دوسری وجہ کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی نفخ اس صورت میں ہوگا جب مٹی زیادہ لگ جائے اور تلویت کا اندیشہ ہو۔ (۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب کی رائے

شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ حقیقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد خود تیمم کرنا نہیں تھا، بلکہ تیمم کا طریقہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بتلانا مقصود تھا۔ اب جب آپ علیہ السلام نے مٹی پر ہاتھ مار کر پھونک ماری، تو اس نفخ میں دو احتمال ہیں، ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ پھونک مارنا خود تیمم کے طریقے میں شامل ہے اور تیمم کا حصہ ہے، گویا کہ آپ علیہ السلام یہ بتلا رہے ہیں کہ جب تم تیمم کرو تو اس طرح سے مٹی پر ہاتھ مارو اور پھر ہاتھوں میں پھونک مارو۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ پھونک مارنا تیمم کے طریقے میں شامل اور تیمم کا حصہ نہیں تھا، بلکہ آپ علیہ السلام نے اس لیے پھونک ماری کہ چونکہ مقصد تیمم کا طریقہ بتلانا تھا، نہ کہ خود تیمم کرنا، تو بلا وجہ کیوں اپنے چہرے کو مٹی سے آلودہ کیا جائے، تو اس وجہ سے آپ علیہ السلام نے پھونک ماری۔ اور اس وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس تردید کی طرف لفظ ”ہل“ سے اشارہ کیا، کہ آیا جب تیمم قصد کیا جائے تو اس وقت بھی نفخ کیا جائے گا یا نہیں؟ حضرت شیخ الحدیث صاحب نے اس توجیہ کو امام بخاری رحمہ اللہ کی شان کے لائق اور لطیف قرار دیا ہے۔ (۴)

(۱) الكنز المتواری: ۳/۳۲۳، والأبواب والتراجم، ص: ۶۸

(۲) شرح تراجم أبواب صحيح البخاري للإمام الدهلوي، بهامش تيسير القاري: ۱/۱۳۱

(۳) لامع الدراري: ۲/۳۰۲، ۳۰۳، الكنز المتواری: ۳/۳۲۳، والأبواب والتراجم، ص: ۶۸

(۴) الأبواب والتراجم، ص: ۶۸، الكنز المتواری: ۳/۳۲۳، لامع الدراري: ۲/۳۰۳

۳۳۱ : حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ : حَدَّثَنَا الْحَكَمُ ، عَنْ ذَرٍّ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
 أَنبَرِيٍّ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ : جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ : إِنِّي أَجْتَنَّبُ فَلَمْ أَصِْبِ الْمَاءَ ،
 فَقَالَ عُمَارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ : أَمَا تَذْكُرُ أَنَا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ ، فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ ،
 وَأَمَّا أَنَا فَتَمَتَّعْتَ فَصَلَّيْتُ ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ
 الْمَلَكُذَامُ) . فَضْرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ ، وَنَفَخَ فِيهِمَا ، ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيَهُ .

[۳۳۲-۳۳۶ ، وانظر : ۳۳۸]

تراجم رجال

آدم

یہ ابوالحسن آدم بن ابی ایاس عبد الرحمن العسقلانی ہیں، ان کے احوال کتاب الایمان، باب المسلم
 من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ کے تحت آچکے ہیں۔ (۲)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عتقی بصری واسطی ہیں۔ ان کا تذکرہ بھی مذکورہ باب کے تحت

(۱) الحدیث، اطرافہ فی هذا الكتاب (التیمم)، فی باب التیمم للوجه والكفین، رقم: (۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱،
 ۳۴۲، ۳۴۳)، وفی باب: إذا خاف الجنب علی نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش تیمم، رقم:
 (۳۴۵، ۳۴۶)، وفی باب: التیمم ضربة، رقم: (۳۴۷)۔

وأخرجه مسلم فی كتاب الحيض، باب التیمم، رقم: (۸۲۱، ۸۲۲)۔

وأخرجه أبوداود فی سننه، فی كتاب الطهارة، باب التیمم، رقم: (۳۲۲)، وأخرجه النسائي فی
 سننه، فی كتاب الطهارة، باب التیمم فی الحضر، رقم: (۳۱۳)، وباب نوع آخر من التیمم والنفخ فی الیدین،
 رقم: (۳۱۷)، وباب نوع آخر من التیمم، رقم: (۳۱۸)، وباب نوع آخر من التیمم، رقم: (۳۱۹)، وباب
 نوع آخر، رقم: (۳۲۰)۔

وابن ماجه فی سننه، فی كتاب الطهارة، وسننها، أبواب التیمم، باب ماجاء فی التیمم ضربة واحدة،

رقم: (۵۶۹)

(۲) دیکھیے: كشف الباري، بدء الوحي، كتاب الایمان: ۶۷۸/۱

گزر چکا ہے۔ (۱)

الحکم

یہ الحکم بن عتیہ الکندی الکوفی ہیں، ان کا تذکرہ کتاب العلم، باب السمر فی العلم کے تحت گزر

چکا ہے۔ (۲)

ذر

یہ ابو عمر ذر بن عبد اللہ بن زرارہ الہمدانی المرہبی - بضم المیم وسکون الراء - الکوفی ہیں۔ (۳)

یہ سعید بن جبیر، سعید بن عبد الرحمن بن ابزی، عبد اللہ بن شداد بن الہاد، میتب بن نجہ، وائل بن مہانہ اور یسیع الحضرمی غیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے عمر بن ذر، سلیمان الاعمش، حبیب بن ابی ثابت، حصین بن عبد الرحمن السلمی، الحکم بن عتیہ، سلمہ بن کھیل، عطاء بن السائب، طلحہ بن مصرف اور منصور بن المعتمر وغیرہ ہیں۔ (۴)

یہ ان قراء کی جماعت میں سے ہیں جنہوں نے عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث کے ساتھ مل کر ۸۰ھ میں حجاج بن یوسف کے خلاف خروج کیا تھا۔ (۵) کوفہ کے عابدین میں ان کا شمار ہوتا ہے، نقص ومواعظ بڑے فصیح

(۱) دیکھیے: کشف الباری، بدء الوحي، کتاب الإیمان: ۶۷۸/۱

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب العلم: ۴/۴۱۴-۴۱۸

(۳) تہذیب الکمال: ۵۱۱/۸، الجرح والتعديل: ۴۱۸/۳، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، إكمال تہذیب الکمال لمغلطای: ۲۹۱/۴، تقریب التہذیب: ۲۸۷/۱

ان کا پورا نسب یوں ہے: "ذر بن عبد اللہ بن زرارة بن معاوية بن عميرة بن منبه بن غالب بن وقش بن قاسم بن مرهبة"۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد: ۲۹۳/۶)

(۴) شیوخ وتلامذہ کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۵۱۱/۸، ۵۱۲، وتہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، والجرح

والتعديل: ۴۱۸/۳

(۵) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۲۹۳/۶، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳

و بلغ انداز میں بیان کیا کرتے تھے۔ (۱) امام ابو داؤد اور دیگر بعض حضرات نے ان کی طرف ”ارجاء“ کی نسبت کی ہے۔ (۲)

اسی ارجاء کی وجہ سے ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر نے انہیں ترک کر دیا تھا۔ (۳)
مغیرہ کہتے ہیں کہ ذر بن عبد اللہ نے ابراہیم نخعی کو سلام کیا تو انہوں نے ارجاء کی وجہ سے جواب نہ دیا،
اسی طرح کا واقعہ سعید بن جبیر کے ساتھ بھی پیش آیا۔ (۴)

یہاں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ارجاء یہ علتِ جارحہ نہیں، یعنی صرف ارجاء کی وجہ سے کسی راوی کی روایات ناقابلِ احتجاج یا غیر معتبر نہیں ہوتیں۔ (۵) نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اپنے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کا کسی راوی کی روایت کی تخریج کرنا اُس راوی کی عدالت، صحتِ ضبط اور عدم غفلت کی متقاضی ہے، اس پر مستزاد جمہور ائمہ کا امام بخاری و مسلم کی کتاب کو ”صحیحین“ قرار دینا ہے، جب کہ یہ شان ان کے علاوہ کسی اور حدیث کی کتاب کو حاصل نہیں، تو گویا جمہور ائمہ کا ان دو کتابوں میں مذکور اُن روایات کی عدالت پر اجماع ہے جن کی روایات کی تخریج امام بخاری رحمہ اللہ نے اصول میں کی ہے، یعنی متابعات، استشادات اور تعلیقات میں نہیں، بلکہ مسند اُن سے روایت ذکر کی ہو۔ (۶)

علاوہ ازیں کئی ائمہ نے ان کی توثیق و تعدیل کی ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) کتاب الثقات لابن حبان: ۳/۳۴۶، الطبقات الکبری لابن سعد: ۶/۲۹۳، تہذیب التہذیب: ۳/۲۱۸

(۲) تہذیب الکمال: ۸/۵۱۲، تہذیب التہذیب: ۳/۲۱۸، الطبقات الکبری لابن سعد: ۶/۲۹۳، إكمال

مغلطای: ۴/۱۹۲، تقریب التہذیب: ۱/۲۸۷

(۳) تہذیب التہذیب: ۳/۲۱۸، ہدی الساری: (ص: ۵۷۱)

(۴) تہذیب الکمال: ۸/۵۱۲، میزان الاعتدال: ۲/۳۲

(۵) قال الدكتور بشار: ”الإرجاء ليست علة جارحة“۔ (تعلیقات تہذیب الکمال: للدكتور بشار عواد

معروف: ۸/۵۱۳)

(۶) ہدی الساری، الفصل التاسع، في سياق أسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب مرتباً لهم على

حروف المعجم، والجواب عن الاعتراضات موضعاً موضعاً، وتميز من أخرج له منهم في الأصول أو في

التابعات والاستشادات مفضلاً لذلك جميعه: (ص: ۵۴۸)

”ما بحديثه بأس“۔ (۱)

امام ساجی فرماتے ہیں: ”صدوق في الحديث“۔ (۲)

امام ابو حاتم فرماتے ہیں: ”صدوق“۔ (۳)

امام بخاری فرماتے ہیں: ”صدوق في الحديث“۔ (۴)

امام یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۵)

عبدالرحمن بن یوسف بن خراش فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۶)

امام نسائی فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۷)

حافظ ذہبی ”الکاشف“ میں فرماتے ہیں: ”موثق“۔ (۸)

ابن نمیر نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ (۹)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة عابد“۔ (۱۰)

حافظ ذہبی ”میزان الاعتدال“ میں فرماتے ہیں: ”تابعی ثقة“۔ (۱۱)

(۱) تہذیب الکمال: ۵۱۲/۸، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، الجرح والتعديل: ۴۱۸/۳، إكمال مغلطاي:

۲۹۱/۴

(۲) إكمال مغلطاي: ۲۹۱/۴، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳

(۳) تہذیب الکمال: ۵۱۲/۸، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، الجرح والتعديل: ۴۱۸/۳

(۴) الضعفاء الصغیر، رقم الترجمة: (۱۱۳)

(۵) تہذیب الکمال: ۵۱۲/۸، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، میزان الاعتدال: ۳۲/۲، الجرح والتعديل:

۴۱۸/۳

(۶) تہذیب الکمال: ۵۱۲/۸، تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳

(۷) تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، تہذیب الکمال: ۵۱۲/۸، میزان الاعتدال: ۳۲/۲

(۸) الکاشف: ۲۵۲/۱

(۹) تہذیب التہذیب: ۲۱۸/۳، ہدی الساری: (ص: ۵۷۱)

(۱۰) تقریب التہذیب: ۲۸۷/۱

(۱۱) میزان الاعتدال: ۳۲/۲

ابن حبان نے انہیں ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

۱۰۰ھ سے پہلے ان کا انتقال ہوا ہے۔ (۲)

سعید بن عبد الرحمن

یہ سعید بن عبد الرحمن بن ابی الخراعی (خزاعہ کے آزاد کردہ غلام) الکوفی ہیں۔ (۳)

یہ اپنے والد عبد الرحمن بن ابی، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور وائل بن الاسقع وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان سے جعفر بن ابی المغیرہ، حبیب بن ابی ثابت، (لیکن صحیح یہ ہے کہ حبیب بن ابی ثابت ان سے براہ راست روایت نہیں کرتے، بلکہ ان کے درمیان ذر بن عبد اللہ کا واسطہ ہے) الحکم بن عتیبہ، ذر بن عبد اللہ الہمدانی، سلمہ بن کھیل، طلحہ بن مصرف، عزہ بن عبد الرحمن، عطاء بن السائب اور قتادہ بن دعامہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ (۴)

ابن ابی حاتم فرماتے ہیں کہ امام ابو زرہ نے فرمایا کہ ان کی روایت حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرسل ہے۔ (۵)

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”هو حسن الحديث“۔ (۶)

ابن شاپین فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۷)

(۱) کتاب الثقات: ۳/۳۴۶

(۲) تقریب التہذیب: ۱/۲۸۷

(۳) التاریخ الكبير: ۳/۴۹۴، إكمال مغلطاي: ۵/۳۱۸، تہذیب التہذیب: ۴/۵۴، تہذیب الکمال:

۱۰/۵۲۴، الکاشف: ۱/۳۱۹

(۴) تہذیب الکمال: ۱۰/۵۲۴، تہذیب التہذیب: ۴/۵۴، سير أعلام النبلاء: ۴/۴۸۱، الجرح والتعديل:

۴/۳۸، ۳۹

(۵) تہذیب التہذیب: ۴/۵۴، إكمال مغلطاي: ۵/۳۱۸

(۶) تہذیب التہذیب: ۴/۵۴، إكمال مغلطاي: ۵/۳۱۸

(۷) کتاب الثقات لابن شاہین، رقم الترجمة: (۴۳۸)

امام نسائی فرماتے ہیں ”ثقة“۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۳)

عبدالرحمن بن أبزی

یہ عبدالرحمن بن ابزی (بفتح الهمزة وإسكان الموحدة وفتح الزاي مقصوراً) (۴) الخزاعی نافع بن عبد الحارث کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ (۵) پہلے مکہ میں رہتے تھے، پھر کوفہ منتقل ہو گئے اور وہاں کے والی بھی رہے۔ (۶) مکہ میں اقامت کے زمانے کا واقعہ ہے جب نافع بن عبد الحارث، جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں مکہ کے والی تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ملنے عسفان گئے، تو انہوں نے نافع سے پوچھا کہ اہل مکہ پر کس کو اپنی جگہ والی مقرر کر کے آئے ہو، تو نافع نے عرض کیا کہ ابن ابزی کو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ ابن ابزی کون ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارے غلاموں میں سے ایک غلام۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا تم نے ایک غلام کو ان پر مقرر کیا ہے؟ تو نافع نے فرمایا: ”إنه قارئ لكتاب الله عز وجل، وإنه عالم بالفرائض“ کہ وہ قرآن کا قاری اور فرائض کا عالم ہے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، بے شک تمہارے پیغمبر نے فرمایا تھا: ”إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع به آخرين“ کہ اللہ تعالیٰ اس قرآن (پر عمل کرنے کی) وجہ سے بہت سی (پست) قوموں کو بلندی عطا فرماتا ہے اور (اس سے

(۱) تہذیب الکمال: ۵۲۴/۱۰، تہذیب التہذیب: ۵۴/۴

(۲) تقریب التہذیب: ۳۵۸/۱

(۳) کتاب الثقات لابن حبان: ۳۸۲/۳

(۴) تہذیب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱، عمدة القاري: ۱۷/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، إرشاد الساري:

۵۸۳/۱، تقریب التہذیب: ۵۵۹/۱، ۵۶۰

(۵) تہذیب الکمال: ۵۰۱/۱۶، سير الأعلام: ۲۰۱/۳، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۴۱۷/۲، خلاصة

تذهيب تہذیب الکمال: (ص: ۲۲۳)، تہذیب التہذیب: ۱۳۲/۶

(۶) تہذیب الکمال: ۵۰۱/۱۶، تہذیب التہذیب: ۱۳۲/۶، ۱۳۳، سير الأعلام: ۲۰۲/۳، الإصابة:

اعراض کرنے پر) دوسری (بہت سی) قوموں کو پستی کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ واقعہ صحیح مسلم و دیگر بعض کتب میں مذکور ہے۔ (۱)

ان کی صحابیت میں اختلاف ہے۔ (۲) چنانچہ ابوبکر بن ابی داؤد فرماتے ہیں: ”تابعی“۔ (۳) نیز فرماتے ہیں: ”لم یحدث عبدالرحمن بن ابی لیلی عن رجل عن التابعین إلا عن ابن اُبزی“۔ (۴) کہ عبدالرحمن بن ابی لیلی نے تابعین میں سے کسی سے بھی روایت نہیں کی سوائے عبدالرحمن بن ابزی کے۔ اسی طرح ابن حبان نے انہیں ”ثقات التابعین“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ (۵) اس کے برعکس امام بخاری، ترمذی، ابوحاتم، خلیفہ بن خیاط، دارقطنی، قتی بن مخلد اور دیگر جمہور محدثین وثقہ مؤرخین نے انہیں صحابی قرار دیا ہے اور اس کو راجح کہا ہے۔ چنانچہ امام بخاری ”التاریخ الکبیر“ میں فرماتے ہیں: ”لہ صحبة“۔ (۶)

امام ابوحاتم بستی فرماتے ہیں: ”أدرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم وصلی خلفہ“۔ (۷) کہ انہوں

(۱) مسلم، کتاب فضائل القرآن وما يتعلق به، باب فضل من يقوم بالقرآن وعلّمه، فضل من تعلم حکمة من فقه وغیرہ، فعمل بها وعلّمها، رقم الحديث: (۱۸۶۷)، وكذا أخرجه أحمد في مسنده: ۳۵/۱، والدارمي في سننه، في كتاب فضائل القرآن، باب إن الله يرفع بهذا الكتاب أقواما ويضع آخرين، رقم: (۳۳۶۸)، وابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب فضل من تعلم القرآن وعلّمه، رقم: (۲۱۸)، وكذا ذكره النووي في تهذيب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱، ۲۹۴، والمزي في تهذيب الكمال: ۵۰۱/۱۶، والحافظ في التهذيب: ۱۳۳، ۱۳۲/۶

(۲) قال الحافظ الذهبي في الكاشف: ”مختلف في صحبته“: ۱۵۰/۲، كذا ذكر المزي في تهذيب الكمال: ۵۰۱/۱۶، والحافظ في التهذيب: ۱۳۲/۶

(۳) خلاصة الخزرجي: (ص: ۲۲۳)

(۴) تهذيب التهذيب: ۱۳۳/۶، تهذيب الكمال: ۵۰۲/۱۶، الإصابة: ۳۸۹/۲

(۵) كتاب الثقات: ۹/۹

(۶) التاريخ الكبير: ۲۴۵/۵، كذا في تهذيب الكمال: ۵۰۲/۱۶، تهذيب التهذيب: ۱۳۳/۶، وخلاصة الخزرجي: (ص: ۲۲۳)

(۷) المجرع والتعديل: ۲۵۹/۵، كذا في تهذيب الكمال: ۵۰۲/۱۶، وتهذيب التهذيب: ۱۳۳/۶، والإصابة:

نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے کا شرف حاصل کیا۔ حافظ مزنی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”ذکرہ غیر واحد فی الصحابة“۔ (۱) کئی حضرات نے انہیں صحابہ میں ذکر کیا ہے۔

امام نووی جزم کے ساتھ فرماتے ہیں:

”عبدالرحمن بن أبی الصحابی رضي الله عنه“۔ (۲)

حافظ ذہبی ”سیر اعلام النبلاء“ میں فرماتے ہیں: ”له صحبة، ورواية، وفقه، وعلم“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”تہذیب التہذیب“ میں فرماتے ہیں:

”ومن جزم بأن له صحبة، خليفة بن خياط والترمذي ويعقوب بن

سفيان، وأبو عروبة والدارقطني والبرقي وبقي بن مخلد وغيرهم“۔ (۴)

کہ جزم و تحقیق کے ساتھ ان کی صحبت کے قائلین خلیفہ بن خیاط، امام ترمذی، یعقوب بن سفیان، ابو عروبہ، دارقطنی، برقی اور قحی بن مخلد وغیرہ ہیں۔

محمد بن سعد نے عبدالرحمن بن ابزی تک اپنی سند حسن سے روایت کیا ہے کہ:

”أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان إذا خفض

لأيكبر، قال: يعني إذا سجد“۔ (۵)

حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ”وأدرك النبي صلى الله عليه وسلم وصلى خلفه“۔ (۶) کہ

انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا اور آپ کی اقتداء میں نماز پڑھی۔

حافظ ابن حجر نے بخاری کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ابن ابی الجالد نے عبدالرحمن بن ابزی اور ابن

(۱) تہذیب الکمال: ۵۰۲/۱۶، تہذیب التہذیب: ۱۳۳/۶

(۲) تہذیب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱، ۲۰۱/۳

(۳) ۲۰۱/۳

(۴) ۱۳۳/۶

(۵) الطبقات الكبرى: ۴۶۲/۵، کذا فی الإصابة: ۳۸۸/۲، ۳۸۹

(۶) الاستيعاب بهامش الإصابة: ۴۱۸/۲

ابی اوفیٰ سے سلف کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: ”کنا نصیب الغنائم مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (۱) کہ ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غنائم حاصل کیا کرتے تھے۔

امام نووی و دیگر حضرات نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بارہ احادیث روایت کی ہیں۔ (۲)

حافظ ابن حجر ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”صحابی صغیر“۔ (۳)

ان دلائل سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عبدالرحمن بن ابزی رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابی ہیں۔ یہی جمہور محدثین وثقہ مؤرخین کا موقف ہے، یہی رائج ہے اور اس کے برخلاف بعض حضرات کی رائے جنہوں نے صحبت کا انکار کیا ہے، جمہور کی رائے کے مقابلے میں قابل اعتبار و وزنی نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں جمہور کی رائے اور اختلاف ذکر کرنے کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ ”لکن العمل علی قول الجمهور“۔ (۴) کہ جمہور کا قول ہی قابل اعتماد ہے۔

یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور ابی بن کعب، عبداللہ بن خباب بن الارت، عبداللہ بن عباس، علی بن ابی طالب، عمار بن یاسر، ابو بکر صدیق اور عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔

اور ان سے ان کے دو بیٹے عبداللہ بن عبدالرحمن، سعید بن عبدالرحمن، زرارہ، عامر شعی، عبداللہ بن القاسم، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، علقمہ بن مرثد، ابواسحاق عمرو بن عبداللہ السبعی، ابومالک غزو ان الغفاری اور عبداللہ بن ابی المجالد وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ (۵)

ان کی اکثر روایات حضرت عمر بن الخطاب اور ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ہیں۔ (۶)

ابن الاثیر و دیگر حضرات نے ذکر کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں خراسان کا والی مقرر

(۱) الإصابة: ۳۸۹/۲، تہذیب التہذیب: ۱۳۳/۶

(۲) تہذیب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱، خلاصة الخزر جي: (ص: ۲۲۳)

(۳) تقریب التہذیب: ۵۶۰/۱

(۴) الإصابة: ۳۸۹/۲

(۵) الإصابة: ۳۸۹/۲، تہذیب الکمال: ۵۰۱/۱۶، ۵۰۲، تہذیب: ۱۳۳/۶، سیر أعلام النبلاء: ۲۰۲/۳

(۶) تہذیب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱

فرمایا تھا۔ (۱)

صحاب ستہ کے ائمہ نے ان سے روایات لی ہیں۔ (۲)
۷۰ھ کے کچھ بعد تک زندہ رہے۔ (۳) رضی اللہ تعالیٰ عنہ وأرضاه۔

عمر بن الخطاب

یہ ثانی الخلفاء الراشدین، امیر المومنین، سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، ان کا ذکر بدء الوجود کی پہلی حدیث کے تحت آچکا ہے۔ (۴)

عمار بن یاسر

یہ مشہور صحابی ابوالیقطان عمار بن یاسر بن مالک بن کنانہ غنسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب: "إفشاء السلام من الإسلام" کے تحت گزر چکا ہے۔ (۵)

شرح حدیث

جاء رجل

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ اس آدمی کا نام کیا ہے۔ (۶) البتہ طبرانی کی روایت میں ہے کہ "أنه من أهل البادية" (۷) کہ یہ شخص کوئی دیہاتی تھا۔

(۱) الكامل في التاريخ: ۲۴۳/۳، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۴۱۷/۲، ۴۱۸، تهذيب الكمال: ۵۰۳/۱۶،
تهذيب التهذيب: ۱۳۳/۶، تهذيب الأسماء واللغات: ۲۹۳/۱، الکاشف: ۱۵۰/۲، سير الأعلام: ۲۰۲/۳،
تقریب التهذيب: ۵۶۰/۱

(۲) تهذيب الكمال: ۵۰۳/۱۶

(۳) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: "قلت: عاش إلى سنة نيف وسبعين فيما يظهر لي". (۲۰۲/۳)

(۴) دیکھیے: كشف الباري، بدء الوحى والایمان: ۲۳۹/۱

(۵) دیکھیے: كشف الباري، کتاب الایمان: ۱۸۵/۲، ۱۸۶

(۶) فتح الباري: ۴۴۳/۱

(۷) فتح الباري: ۴۴۳/۱، عمدة القاري: ۱۸/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، الکوثر الجاري: ۱۳/۲، إرشاد

الساري: ۵۸۳/۱، کذا ذکره عبدالرزاق في مصنفه: ۲۳۸/۱، برقم: (۹۱۵)

آگے سلیمان بن حرب کی روایت میں آرہا ہے کہ عبدالرحمن بن ابزی اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس موجود تھے۔ (۱)

لانی أجنبیت

فتح الہمزہ، باب افعال سے ہے بمعنی: "صرت جنباً" میں جنبی ہو گیا تھا، بعض نسخوں میں "جنبیت" بضم الجیم و کسر النون روایت کیا گیا ہے۔ (۲)

فلم أصب الماء

یہ بضم الہمزہ و کسر الصاد اصابہ (باب افعال) سے واحد متکلم کا صیغہ ہے، بمعنی "لسم أجد" کہ میں نے پانی نہیں پایا۔ (۳)

أما تذکر

ہمزہ استفہامہ اور مافی کے لیے ہے۔ (۴) یعنی کیا تم یاد نہیں کرتے۔ یہاں استفہام اپنے اصل معنی میں ہے، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ قصہ بھول چکے تھے۔ (۵)

أنا كنا في سفر

فعل ناقص اپنے اسم اور خبر سے مل کر "أن" کی خبر ہے اور وہ مصدر کی تاویل میں ہو کر محل نصب میں "تذکر" فعل کے لیے مفعول بہ ہے۔ (۶) بعض نسخوں میں "أنا كنا" کی جگہ "إذ كنا" ہے وہ بھی محل نصب میں "تذکر" کے لیے مفعول بہ ہی بنے گا۔ (۷) یہاں بخاری کی روایت میں "في سفر" آیا ہے، جب کہ مسلم

(۱) انظر: رقم: (۳۴۰)، كذا في فتح الباري: ۱/۴۴۳، وعمدة القاري: ۱۸/۴

(۲) عمدة القاري: ۱۸/۴، تحفة الباري: ۱/۲۶۹، الكوثر الجاري: ۱۳/۲، شرح الكرمانی: ۲۱۸/۳

(۳) عمدة القاري: ۱۸/۴، تحفة الباري: ۱/۲۶۹، إرشاد الساري: ۱/۵۸۳، شرح الكرمانی: ۲۱۸/۳

(۴) عمدة القاري: ۱۸/۴، تحفة الباري: ۱/۲۶۹، شرح الكرمانی: ۲۱۸/۳

(۵) الكوثر الجاري: ۱۳/۲، إرشاد الساري: ۱/۵۸۳

(۶) عمدة القاري: ۱۸/۴، تحفة الباري: ۱/۲۶۹، إرشاد الساري: ۱/۵۸۳

(۷) تحفة الباري: ۱/۲۶۹

کی روایت میں ”فی سرية“ آیا ہے، یعنی ہم کسی جہادی سفر پر تھے۔ (۱)

أنا وأنت

یہ ”کنا“ میں ضمیر جمع کی تفسیر ہے۔ (۲)

فأما أنت

یہ اس واقعہ کی تفصیل ہے جو حضرت عمر اور حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مابین پیش آیا تھا، یہاں اس سے پہلے ”فأجنبنا“ ہے، یعنی ہم سفر میں تھے اور ہمیں جنابت لاحق ہو گئی، پانی نہیں ملا، تو آپ نے تو نماز نہیں پڑھی اور میں نے..... الخ اس تقدیر (فأجنبنا) کے بغیر آگے ذکر کردہ تفصیل کی تفریع اس پر استقامت معنی کے اعتبار سے صحیح نہیں ہوگی۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے چونکہ یہ روایت یہاں مختصر اذکر کی ہے، اس لیے اس میں ”فأجنبنا“ کے الفاظ نہیں، البتہ مسلم کی روایت میں ”فأجنبنا“ کے الفاظ ہیں (۳) نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے اگلے باب میں سلیمان بن حرب کے طریق سے اسی روایت کو ذکر کیا ہے، وہاں انہوں نے ”فأجنبنا“ کے الفاظ ذکر کیے ہیں۔ (۴)

اس سائل کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا جواب دیا تھا، امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے یہاں ذکر نہیں کیا، اسی طرح اگلے باب میں بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ روایت امام شعبہ کے چھ شاگردوں سے نقل کی ہے، وہاں بھی اختصار سے کام لیتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب انہوں نے ذکر نہیں کیا، البتہ امام مسلم نے یہی روایت یحییٰ بن سعید عن شعبہ (۵) اور امام نسائی نے حجاج بن محمد عن شعبہ (۶) کے طریق سے یہ

(۱) مسلم، کتاب الحيض، رقم: (۸۲۱)، كذا في عمدة القاري: ۱۸/۴، وفتح الباري: ۱/۴۴۴، وإرشاد

الساري: ۵۸۳/۱

(۲) عمدة القاري: ۱۸/۴؛ تحفة الباري: ۱/۲۶۹، إرشاد الساري: ۱/۵۸۳، شرح الكرماني: ۳/۲۱۸

(۳) مسلم، کتاب الحيض، رقم: (۸۲۱)

(۴) صحيح البخاري، باب التيمم للوجه والكفين، رقم: (۳۴۰)، كذا في فتح الباري: ۱/۴۴۴

(۵) مسلم، کتاب الحيض، رقم: (۸۲۱).

(۶) النسائي، كتاب الطهارة، باب نوع آخر، رقم: (۳۲۰)

روایت نقل کی ہے اور اس میں انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب نقل کیا ہے، کہ جب آنے والے شخص نے پوچھا کہ مجھے جنابت لاحق ہوگئی اور پانی نہ ملا (تو میں کیا کروں؟) تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ”لا تصل“۔ (۱) کہ تم ایسی حالت میں نماز نہ پڑھو۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہی مذہب مشہور ہے کہ اگر جنبی کو پانی نہ ملے تو وہ اس وقت نماز نہ پڑھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس رائے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہما بین مناظرہ بھی ہوا، جسے خود امام بخاری رحمہ اللہ آگے ”باب التیمم ضربہ“ کے تحت ذکر کریں گے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اس رائے سے رجوع کرنا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ (۲)

فلم تصل

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز کیسے ترک کر دی؟ اس کا ایک جواب تو بعض شراب نے یہ دیا ہے کہ انہوں نے تیمم کر کے نماز نہیں پڑھی، اس لیے کہ انہیں یہ امید تھی کہ نماز کا وقت نکلنے سے پہلے انہیں پانی تک رسائی ہو جائے گی، چنانچہ وہ غسل کر کے نماز پڑھ لیں گے۔ (۳)

دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیت تیمم کو حدیث اصغر کے ساتھ خاص سمجھتے ہوں اور وہ اپنے اجتہاد سے اس نتیجے پر پہنچے ہوں کہ جنبی آدمی کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں، اس واسطے انہوں نے تیمم کر کے نماز نہیں پڑھی، بلکہ پانی ملنے کے انتظار میں رہے۔ (۴)

وأما أنا فتمعكت

”تمعكت“ اور ”تمرغت“ دونوں کا معنی ہے: ”تقلبت في التراب“، یعنی مٹی میں لوٹ پوٹ

(۱) مسلم، کتاب الحيض، رقم: (۸۲۱)، النسائی، کتاب الطهارة، رقم: (۳۲۰)

(۲) عمدة القاري: ۱۸/۴، فتح الباري: ۴۴۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۱۹/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، إرشاد الساري: ۵۸۳/۱، شرح الكرماني: ۲۱۸/۳

(۴) عمدة القاري: ۱۹/۴، تحفة الباري: ۲۶۹/۱، إرشاد الساري: ۵۸۳/۱، شرح الكرماني: ۲۱۹، ۲۱۸/۳

ہوا۔ (۱)

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فعل صحت قیاس کی دلیل ہے، یعنی انہوں نے اپنے اجتہاد سے کام لیا اور قیاس کو استعمال کیا، اس طور پر کہ جب تیمم وضو کا بدل ہو تو وہ وضو کی طرح ہوتا ہے، لہذا جب تیمم غسل کا بدل ہو (یعنی غسل کی حاجت سے تیمم کیا جائے) تو اس کا طریقہ بھی غسل والا ہی ہوگا اور چونکہ غسل میں پورے بدن کا دھونا ضروری ہے اس لیے تیمم میں اس صورت کو حاصل کرنے کے لیے انہوں نے مٹی میں پورے جسم کو لوٹ پوٹ کیا۔ (۲)

اس حدیث سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ضرورت پیش آنے پر اجتہاد سے کام لیتے تھے، یعنی جب کوئی مسئلہ اچانک درپیش ہو اور اس کے حل کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ان کے سامنے نہ ہوں، تو وہ اس میں اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ (۳)

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر اجتہاد کرنے والا اپنی تمام ترکوششیں صرف کر لے تو اس پر کوئی ملامت نہیں، اگرچہ اس کا اجتہاد نتیجتاً درست نہ ہو۔ (۴)

اور یہ کہ اگر وہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے (اور وہ خطا ہو،) تو اس پر اعادہ نہیں۔ (۵)

مذکورہ قصہ پر ایک اشکال

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ نے اس قصہ پر ایک اشکال پیش کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قصہ سے پہلے یا تو آیت تیمم نازل ہو چکی تھی یا نہیں، اگر نازل ہو چکی تھی تو پھر تو اس میں تیمم کا

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۴، عمدۃ القاری: ۴/۱۹، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۸، تحفۃ الباری: ۱/۲۶۹، إرشاد

الساری: ۱/۵۸۳

(۲) عمدۃ القاری: ۴/۱۹، فتح الباری: ۱/۴۴۴، شرح الکرمانی: ۳/۲۱۸، تحفۃ الباری: ۱/۲۶۹، إرشاد

الساری: ۱/۵۸۳

(۳) فتح الباری: ۱/۴۴۴، تحفۃ الباری: ۱/۲۷۰

(۴) فتح الباری: ۱/۴۴۴

(۵) فتح الباری: ۱/۴۴۴

طریقہ خود موجود ہے کہ ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم﴾ تو پھر حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس طریقہ کو چھوڑ کر تمرغ کیوں کیا؟ اور اگر آیت تیمم نازل نہیں ہوئی تھی تو حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کہاں سے معلوم ہوا کہ تراب مطہر ہے جو انہوں نے تمرغ کیا؟

پہلا جواب

بعض شراح نے یہ جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کہ آیت تیمم ﴿فتیمموا صعیدا طیباً﴾ تک پہلے نازل ہوئی ہو اور اس کی صورت، یعنی ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم﴾ بعد میں نازل ہوئی ہو، اس سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ آیت تیمم ﴿وان کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیباً﴾ تک تو اس واقعہ سے پہلے نازل ہوئی، جس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ تراب مطہر ہے، البتہ اس کی صورت ابھی تک نازل نہیں ہوئی تھی، اسی لیے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قیاس سے کام لیتے ہوئے تمرغ کیا، پھر اس واقعہ کے بعد آیت کا بقیہ حصہ ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم﴾ نازل ہوا، جس میں تیمم کا طریقہ بھی بتلادیا گیا۔ (۱)

دوسرا جواب

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت تیمم میں ﴿أولا مستم النساء﴾ کی تفسیر میں اختلاف ہے کہ ملاسہ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات جیسے شوافع وغیرہ اس سے لمس بالید مراد لیتے ہیں اور یہ حدیث اصغر کی صورت ہے۔ اور دوسرے حضرات احناف وغیرہ اس سے جماع مراد لیتے ہیں اور یہ حدیث اکبر کی صورت ہے، اگر ملاسہ سے جماع مراد لیا جائے تو آیت تیمم سے جب کا مسئلہ معلوم ہوتا ہے اور اگر لمس بالید مراد لیا جائے تو اس سے تیمم جب کا مسئلہ معلوم نہیں ہوتا، بلکہ حدیث اصغر کا حکم معلوم ہوتا ہے، تو ممکن ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ملاسہ سے لمس بالید مراد لیا ہو، جیسا کہ آیت میں صرف ہاتھ اور منہ پر تیمم کا حکم فرمانا اس پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جنابت میں تو غسل واجب ہوتا ہے، وہاں تو سارے بدن پر مٹی لگانا چاہیے، اس لیے انہوں نے اس آیت کو حدیث اصغر کے ساتھ خاص سمجھ کر تیمم جنابت کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے

سارے بدن پر تیمم کیا۔ (۱)

فذكرت ذلك

یہ ابو ذر، اصیلی اور ابن عساکر کی روایت ہے، جب کہ دیگر کی روایت میں لفظ ”ذلك“ نہیں، وہاں ہے:

”فذكرته“۔ (۲)

فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه

ابو ذر کی روایت میں ”فضرب بكفيه“ آیا ہے، یعنی وہاں لفظ ”النبي صلى الله عليه وسلم“

ساقط ہے۔ (۳)

الأرض

اصیلی کے نسخہ میں ”في الأرض“ کے الفاظ ہیں۔ (۴)

ونفخ فيهما

اگلے باب میں حجاج کی روایت میں ہے: ”ثم أدناهما من فيه“۔ (۵) کہ پھر دونوں ہاتھوں کو اپنے منہ کے قریب کیا۔ یہ بھی نفخ ہی سے کنایت ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نفخ خفیف تھا۔ (۶)

اس سے آگے سلیمان بن حرب کی روایت میں ہے: ”وتفل فيهما“ (۷) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھوں میں تھوکا۔ تفل یہ بزق (بمعنی تھوکتا) کے مشابہ ہے، لیکن اس میں تھوک خفیف سا ہوتا ہے۔ اہل

(۱) تقریر بخاری شریف: ۱۱۰/۲، ۱۱۱

(۲) إرشاد الساري: ۵۸۳/۱، تحفة الباري: ۲۶۹/۱

(۳) إرشاد الساري: ۵۸۳/۱، تحفة الباري: ۲۷۰/۱

إرشاد الساري: ۵۸۳/۱

لوجه والكفين، رقم الحديث: (۳۳۹)

(۶) فتح الباري: ۴۴۴/۱

(۷) باب التيمم للوجه والكفين، رقم: (۳۴۰)

لغت نے لکھا ہے کہ ”بزق“ کا معنی ہے تھوکنا (اور اس سے متعلق تھوک مراد ہے)، پھر بزق کے بعد ”تفل“ ہوتا ہے جو بزق سے کم ہوتا ہے، اس کے بعد ”نفث“ ہے، اس کے بعد ”نفخ“ ہے۔ (۱) چونکہ تفل اور نفخ میں زیادہ فرق نہیں، اس لیے راوی نے یہاں ”نفخ“ اور وہاں ”تفل“ ذکر کیا ہے۔

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت جو امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں ذکر کی ہے اسی طرح اگلے باب میں بھی، ان تمام طرق کے سیاق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تعلیم دی وہ فعلی تھی، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تیمم کر کے عملاً وفعلاً سمجھایا کہ تیمم کرنے کا طریقہ اس طرح ہے۔ جب کہ امام مسلم نے یحییٰ بن سعید عن شعبہ کے طریق سے یہی روایت ذکر کی ہے، اس کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعلیم فعلی نہیں قولی تھی، چنانچہ اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: ”إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك“۔ (۲) یعنی تمہارے لیے تو یہی کافی تھا کہ تم اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارتے، پھر اس میں پھونکتے، پھر ان سے اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرتے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعلیم قولی

(۱) قال العلامة ابن منظور في ”لسان العرب“: ”تَفْلٌ يَتَفَلُّ وَيَتَفَلُّ تَفْلًا: بَصَقَ ومنه تفل الراقي، والتفُّل والتفُّال: البصاق والزبد ونحوهما. والتفُّل بالفم لا يكون إلا ومعه شيء من الريق، فإذا كان نفخاً بلاريق فهو النفث التفُّل شبيه بالبزق وهو أقل منه، أوله البزق ثم التفُّل ثم النفث ثم النفخ. وفي الحديث: ”تفُّل فيه“، هو من ذلك“۔ ۳۸/۲، ۳۹۔

وذكر ابن الأثير الجزري رحمه الله في النهاية: ”تفُّل فيه“، التفُّل: نفخ معه أدنى بزاق، وهو أكثر من النفث“۔ ۱۹۱/۱۔

وذكر أيضاً: ”نفث: فيه: ”إن روح القدس نفث في روعي“، يعني: جبريل عليه السلام، أي: أوحى وألقى، من النفث بالفم، وهو شبيه بالنفخ، وهو أقل من التفُّل؛ لأن التفُّل لا يكون إلا ومعه شيء من الريق“۔ ۷۷۰/۲۔

وذكر الجوهر في الصحاح: ”التفُّل: شبيه بالبزق، وهو أقل منه، أوله البزق، ثم التفُّل، ثم النفث، ثم النفخ، وقد تفل يتفَّل وتَفَلُّ ومنه تفل الراقي“۔ (ص: ۱۲۷)

(۲) مسلم، کتاب الحيض، رقم: (۸۲۱)

تھی، (۱) ان دونوں روایات میں بظاہر تعارض ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ فرق بیان کیا ہے لیکن اس تعارض کا جواب کوئی نہیں دیا۔ میرے خیال میں یہ ممکن ہے کہ یہ تعلیم قولی بھی ہو اور فعلی بھی، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولاً بھی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو تیمم کا طریقہ سمجھایا ہو اور پھر اپنے اسی قول کی توضیح و تفہیم کے لیے عملاً کر کے دکھا بھی دیا ہو، اس طرح دونوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور ظاہری تعارض رفع ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

ثم مسح بهما وجهه وكفيه

پھر ان سے اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا مسح کیا۔ اس سے صفت تیمم معلوم ہوئی اور وہ یہ کہ تیمم میں ایک ضرب ہے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے۔ یعنی ضرب ایک ہے اور ہاتھوں کا مسح صرف ہتھیلیوں تک کے لیے ہے۔ یہی عطاء بن ابی رباح، عامر شععی کا ایک قول، امام اوزاعی کے دو قولوں میں سے مشہور قول ہے، یہی امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور طبری کی رائے ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور لیث بن سعد رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔ (۲) جمہور حضرات حدیث باب کا جواب یہ دیتے کہ یہاں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد صرف تعلیم تھا، مکمل تعلیم کی اصل صورت بتانا مقصود نہیں تھا، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۳) یہ مسئلہ آگے تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ آجائے گا۔

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

- ۱۔ اس حدیث سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کے لیے تیمم کے لیے قائل نہیں تھے۔ (۴) وقد ذكرنا، وسياتي أيضاً.
- ۲۔ یہ حدیث قیاس کے مشروع ہونے کی دلیل ہے۔ (۵) کما مر،

(۱) فتح الباری: ۴۴۴/۱

(۲) عمدة القاري: ۱۹/۴

تب: ۱۹/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۹/۳

نعماني: ۱۹/۴

(۵) عمدة القاري: ۱۹/۴، فتح الباری: ۴۴۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۱۸/۳، تحفة الباری: ۲۶۹/۱

۳- اس سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ایسے پتھر اور چٹان وغیرہ سے جوازِ تیمم پر استدلال کیا ہے جس پر غبار وغیرہ نہ ہو، اس لیے کہ اگر غبار کا ہونا ضروری ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نفخ نہ فرماتے۔ (۱)

۴- اس حدیث سے نفخ کی سہولت یا استحباب بھی معلوم ہوا۔ (۲)

۵- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفخ فرمانے سے تخفیفِ تراب عند التیمم کے استحباب پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ (۳)

۶- یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں تکرار مستحب نہیں، اس لیے کہ تکرار عدمِ تخفیف کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ یہاں نفخ ہوا ہے، جو تخفیف کو مستلزم ہے۔ (۴)

۷- اس بات پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی وضو میں سر کا مسح کرنے کی بجائے اسے دھولے تو اس کا وضو ہو جائے گا، جس طرح کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ترغ کیا اور وہ ان کے لیے کفایت کر گیا۔ (۵)

۸- یہ حکم بھی اسی حدیث سے معلوم ہو گیا کہ جس طرح چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا حدیثِ اصغر میں وضو کے تمام اعضاء کا مکمل بدل ہے، اسی طرح حالتِ جنابت میں بھی صرف چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا پورے جسم کا بدل ہے۔ (۶)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت

قوله صلى الله عليه وسلم: "ونفخ فيها" اس سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ (۷)

(۱) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۲) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۳) فتح الباري: ۴۴۴/۱

(۴) فتح الباري: ۴۴۴/۱

(۵) فتح الباري: ۴۴۴/۱

(۶) تحفة الباري: ۱/۲۷۰، إرشاد الساري: ۱/۵۸۴، شرح الكرماني: ۳/۲۱۹.

(۷) عمدة القاري: ۱۷/۴

۴ - باب : التَّيْمُ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ .

قوله: باب التيمم للوجه والكفين

یعنی یہ باب ہے اس بیان میں کہ تیمم میں چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے ایک ہی ضرب ہے۔ اس باب کی جملہ احادیث کا مطلب وہی ہے جو باب سابق میں مذکور حدیث کا ہے۔ البتہ (سند کے اعتبار سے) فرق یہ ہے کہ وہاں امام بخاری نے آدم عن شعبہ کے طریق سے مرفوعاً ذکر کی ہے اور یہاں اپنے دیگر چھ مشائخ سے اور ان تمام نے شعبہ سے روایت کی ہے۔ ان میں سے تین روایات تو موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں۔ (۱)

علامہ یعنی دیگر حضرات نے ذکر کیا ہے کہ ”باب“ یہ منون ہے، مبتدا محذوف کے لیے خبر ہے، تقدیر ہے: ”هذا باب“ (۲) پھر ”التيمم للوجه والكفين“ مبتدا ہے، یعنی ”التيمم“ مصدر مبتدا ہے، ”للوجه“ اس سے متعلق ہے اور ”والكفين“ معطوف ہے ”للوجه“ پر۔ (۳) خبر اس کی محذوف ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی تقدیر ”هو الواجب المجزئ“ (۴) بیان کی ہے، یعنی چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا تیمم کرنا ہی واجب اور کافی ہے۔ چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ تیمم کفین تک واجب ہے، اس لیے حافظ صاحب نے تقدیر اس طرح بیان کی۔

اس کے بعد حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صیغہ جزم کے ساتھ اس باب کا عنوان بیان کیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں (کہ تیمم ہاتھوں کا کہاں تک ضروری ہے) ائمہ کے مابین اختلاف بہت مشہور ہے، وجہ اس (جزم) کی یہ ہے کہ ان کی دلیل بہت مضبوط ہے، اس لیے کہ صفت تیمم کے بیان کے سلسلے میں جتنی بھی احادیث وارد ہیں، ان میں سے سوائے حدیث ابی جہیم (جو باب التيمم في الحضرة إذا لم يجد

(۱) عمدة القاري: ۲۰/۴

(۲) عمدة القاري: ۲۰/۴، إرشاد الساري: ۵۸۴/۱

(۳) إرشاد الساري: ۵۸۴/۱، عمدة القاري: ۲۰/۴

(۴) فتح الباري: ۴۴۴/۱

ماء وخاف فوت الصلاة میں گزری ہے) اور حدیث عمار کے کوئی بھی صحیح نہیں، ان دو کے علاوہ جو احادیث ہیں، وہ یا تو ضعیف ہیں، یا ان کے مرفوع ہونے اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، جب کہ راجح موقوف ہونا ہی ہے۔ اب صرف حدیث ابی جہیم اور حدیث عمار باقی رہ گئیں، ان میں سے حدیث ابی جہیم میں ”یدین“ کا ذکر ہے مجملًا، یعنی اس میں یہ قید یا تصریح نہیں کہ یدین کا مسح کہاں تک کرے۔ اب صرف حدیث عمار رہ گئی ہے، تو صحیحین میں مروی حدیث عمار میں مسح کفین کا ذکر ہے اور سنن میں جہاں یہ حدیث مروی ہے وہاں مسح مرفقین کا ذکر ہے، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ نصف ذراع (آدھے ہاتھ) تک مسح کرے اور ایک روایت میں بغلوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے۔ سو جہاں تک مرفقین اور نصف ذراع والی روایات ہیں تو ان میں کلام ہے (وہ صحت کے درجے کو نہیں پہنچیں)، رہی بات مسح الی الابطاط والی روایت کی سو امام شافعی وغیرہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مسح الی الابطاط یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہو گا یا نہیں، اگر آپ علیہ السلام کے حکم سے ہے تو پھر اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو تیمم بھی صحت کے ساتھ ثابت ہے وہ اس (تیمم الی الابطاط) کے لیے ناخ ہو گا۔ اور اگر تیمم الی الابطاط آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہیں، تو ظاہر ہے کہ وہ تیمم جو آپ علیہ السلام کے حکم سے ہو گا، وہی معتبر ہو گا (اور حدیث باب میں جو تیمم کا طریقہ مذکور ہے کہ کہنی تک مسح کیا جائے یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم ہی سے ہے)۔

تفصیلوں کا

علاوہ ازیں وجہ اور کفین پر اقتصار کے حوالے سے صحیحین میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے قوی ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد فتویٰ بھی اسی بات پر دیتے تھے کہ تیمم میں صرف کفین کا مسح ضروری ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حدیث کا راوی دوسروں کی نسبت اس حدیث کی مراد زیادہ بہتر جانتا ہے، بالخصوص جب کہ وہ صحابی مجتہد بھی ہو۔ (۱)

یہ تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی ذکر کردہ نقد تھی، یعنی ”هو الواجب المجزئ“ کہ انہوں نے مبتدأ مذکور کے لیے خبر محذوف مانا ہے اور اس کی وجہ تفصیل سے بیان کی۔ جب کہ علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”ضربة واحدة“ کو خبر محذوف مانا ہے اور اس کے بعد ”جواز“ محذوف ہو گا یا ”وجوب“ محذوف ہو گا، یعنی ”من حیث الجواز أو من حیث الوجوب“ یعنی تیمم میں ایک ضرب ہے اور یہ ایک ضرب یا تو جواز ہے (یعنی دو بھی ہو سکتے ہیں)، یا

جواب ہے، کہ یہی ایک ضرب ہے دوسرا جائز نہیں، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس تقدیر پر امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ بیان کرنا ہوگا کہ تیمم ایک ضرب ہے خواہ جواز آیا وجوباً۔ (۱) اس کے بعد علامہ عینی نے حافظ صاحب کی رائے کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض حضرات (حافظ صاحب) نے جو ”ہو الواجب المجزی“ کو خبر محذوف بتایا ہے یہ درست نہیں، اس لیے کہ ترجمہ کے الفاظ سے وجوب کی قید معلوم نہیں ہوتی، کہ ترجمہ کے الفاظ میں تو عموم ہے جو جواز اور وجوب دونوں کو شامل ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ ”لم یصح منها سوی حدیث ابی جہیم وعمار“ (۲) کہ ابو جہیم اور عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث کے علاوہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں، یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مرفوعاً حدیث مروی ہے، جس میں ہے: ”إن التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين“ امام حاکم نے اس کی تخریج کی ہے (۳) اور اسناد کی تصحیح کی ہے، حافظ ذہبی نے اس کی موافقت کرتے ہوئے فرمایا کہ ”إسناده صحيح“، لہذا اس کی صحت کے انکار کا قول قابل التفات نہیں۔

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہی روایت موقوفاً بھی مروی ہے، علامہ عینی نے اس کا جواب دیا کہ رفع کی صورت زیادہ اقویٰ واثبت ہے، اس لیے کہ اسے مرفوعاً و مسنداً دو طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۲۰/۴

(۲) فتح الباري: ۴۴۴/۱

(۳) أقول: وما أخرجه الإمام الحاکم في مستدرکه في کتاب الطهارة برقم: (۶۳۸)، لفظه: ”..... عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين“: ۲۸۸/۱، فلعل العلامة العيني رحمه الله نقله بمعناه، فتنبه.

(۴) عمدة القاري: ۲۰/۴

چونکہ حافظ صاحب نے غیر حدیث ابی جہیم وحدیث عمار میں عدم رفع کو ترجیح دی تھی، اس لیے علامہ عینی رحمہ اللہ نے یہاں رفع کو ترجیح دی ہے اور جن دو طرق کی بات ہو رہی ہے، اسے امام حاکم نے مستدرک میں ذکر کیا ہے۔ پہلا طریق ”ابراہیم بن إسحاق، عن أبي نعیم، عن عزرة بن ثابت“ ہے اور دوسرا طریق ”ابراہیم بن إسحاق، عن عثمان بن محمد الأنماطي، عن حرمي بن عمار، عن عزرة بن ثابت“ ہے، یعنی پہلے طریق میں ابراہیم بن اسحاق اور عزرة بن ثابت

اس کے بعد علامہ عینی نے فرمایا کہ حافظ صاحب کا یہ کہنا کہ ”أما حديث أبي جهيم فورد بذكر الیدین مجملًا“ (۱) کہ حدیث ابی جہیم میں یدین کا ذکر مجمل ہے، یہ بات بھی درست نہیں، اس لیے کہ اجمال کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی، لہذا یہ مجمل نہیں، بلکہ مطلق ہے جو کفین کو بھی شامل ہے، مرفقین کو بھی اور اس کے ماوراء کو بھی، لیکن یہ اطلاق مضر نہیں، اس لیے کہ دارقطنی کی روایت میں اس کی تخصیص و تفسیر آگئی ہے، جس میں ہے ”فمسح بوجهه وذراعیه“ (۲) (اور ذراع مرفقین تک کے حصہ کو کہتے ہیں)۔

علامہ عینی نے اس پر یہ اشکال ذکر کیا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی یہ کہے کہ حافظ صاحب کی مراد اجمال اصطلاحی نہیں، بلکہ اجمال لغوی ہے، یعنی اس میں یدین کی وضاحت نہیں۔ علامہ عینی نے جواب دیا، تب بھی کوئی حرج نہیں، اگر مراد اجمال لغوی ہے، یعنی یدین کی وضاحت نہیں، تو تب بھی دارقطنی کی روایت میں اس کی وضاحت ہوگئی۔ (۳)

بہر حال! علامہ عینی نے ”ضربة واحدة“ کو خبر مخدوف بتایا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیمم میں ایک ضرب ہوتی ہے اور حافظ صاحب نے ”هو الواجب المجزئ“ کو خبر مخدوف بتایا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہاتھوں کا مسح کفین تک ہوگا، بظاہر حافظ صاحب کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ ”التیمم ضربة واحدة“ اس بات کو بیان کرنے کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے مستقل ایک باب ذکر کیا ہے جس کا عنوان ہی یہ ہے ”باب التیمم ضربة“ اگر علامہ عینی رحمہ اللہ کی بات کو لیا جائے، تو پھر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ آگے جو ”باب التیمم ضربة“ آرہا ہے اس کا کیا مطلب ہوگا؟ علامہ قسطلانی نے اس اشکال کی طرف اشارہ

کے درمیان ایک واسطہ ہے، ”ابو نعیم“ کا۔ اور دوسرے طریق میں ابراہیم بن اسحاق اور عزہ بن ثابت کے درمیان دو واسطے ہیں: ایک عثمان بن محمد الانباطی اور دوسرے حر بن عمارہ۔ (المستدرک علی الصحیحین، کتاب الطہارة، رقم:

۲۸۸/۱، (۶۳۷، ۶۳۸)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۴

(۲) سنن الدارقطنی، باب التیمم، رقم: (۳)

(۳) ونصہ: ”فلان قلت: هذا القائل لم يرد الإجمال الاصطلاحي، بل أراد الإجمال اللغوي. قلت: إن كان

كذلك فحديث الدارقطني أو ضحه وكشفه كما ذكرنا“۔ ۲۰/۴

کیا ہے۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

مذکورہ کلام سے معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب ہاتھوں کے مسح کی مقدار بیان کرنے کے لیے ذکر کیا ہے کہ ہاتھوں کا مسح کفین تک ہوگا۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کی رائے

سابقہ کلام سے علامہ عینی کی رائے بھی معلوم ہوگئی اور وہ یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تیمم میں ایک ضرب ہوگی، جیسا کہ امام احمد کی رائے ہے اور اسی طرف امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس باب سے یہ بیان کرنا ہے کہ تیمم میں ہاتھوں کا مسح کفین تک ہوگا، جیسا کہ حافظ صاحب کی رائے ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب اس مسئلہ میں اصحاب ظواہر اور بعض مجتہدین کے مذہب کی طرح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تیمم صرف چہرے اور دونوں ہتھیلیوں تک ہے مرفقین تک ضروری ولازم نہیں، جب کہ جمہور کا مذہب اس کے برعکس ہے، یعنی ہاتھوں کا مسح مرفقین تک ہے۔ باقی روایت میں جو ”إنما يكفيه الخ“ وغیرہ حصر کے الفاظ آئے ہیں، تو جمہور کہتے ہیں کہ یہ حصر حقیقی نہیں، کہ جس کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہاتھوں کا مسح کفین میں منحصر ہے، بلکہ یہ حصر اضافی ہے، یعنی ترغ کے مقابلہ میں اسے ذکر کیا گیا ہے، جس سے مقصود ترغ کی نفی ہے، نہ کہ ضربۃ واحدة اور مسح الی الکفین کا اثبات۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسری صحیح مرفوع حدیث میں آیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم میں دو ضربیں اختیار کیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری ہاتھوں کے لیے

(۱) حیث قال ”وقد عقد المؤلف رحمه الله للضربة الواحدة بابا يأتي إن شاء الله تعالى، فليتأمل مع قول

العيني: ضربة واحدة“. (إرشاد الساري: ۵۸۴/۱)

کہنوں تک۔ (۱)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب دو مسئلے بیان کرنے کے لیے ذکر کیا ہے: ایک یہ کہ یتیم میں ایک ضرب ہے اور دوسرا یہ کہ ہاتھوں کا مسح کبھی تک ہے، چنانچہ وہ ہتھیلی فرماتے ہیں: "اعلم أن الأئمة اختلفوا في التيمم في الموضعين إلخ" کہ حضرات ائمہ کرام کا یتیم کے مسئلہ میں دو جگہ پر اختلاف ہے۔

ایک عدد ضربات میں کہ یتیم میں کتنی ضربات ہیں؟ تو امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک یتیم میں ایک ہی ضرب ہے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے، امام بخاری کا میلان بھی اسی طرف ہے، اسی لیے انہوں نے دو ابواب میں اس مسئلہ کو اسی طرح جزاً بیان کیا ہے: پہلا باب اور ترجمہ تو یہی ہے اور دوسرا ترجمہ آخر میں آرہا ہے جس کا عنوان ہے "باب التيمم ضربة" اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ یتیم میں ایک ہی ضرب ہوگی۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یتیم میں دو ضربیں ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ کی اس مسئلے میں ایک روایت تو یہ ہے کہ یتیم میں ایک ہی ضرب واجب ہے۔ کما ذهب إليه أحمد۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ دو ضربیں ضروری ہیں، جیسا کہ حنفیہ و شافعیہ کا مسلک ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ پہلی ضرب فرض اور دوسری سنت ہے، یہی روایت ان کے مذہب کے فروع میں رائج ہے۔

دوسرا اختلاف مقدار الیدین میں ہے کہ ہاتھوں کا مسح کہاں تک ضروری ہے؟ تو امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک صرف کفین تک مسح کرنا واجب ہے، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ جب کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مسح مرفقین تک کرنا ضروری ہے اور امام مالک سے مذکورہ دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں۔ (۲)

(۱) شرح تراجم أبواب البخاري بذييل صحيح البخاري: (ص: ۲۰)، كذا في الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، والكنز المتواري: ۳/۳۲۵

(۲) الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، كذا في لامع الدراري: ۲/۳۰۳، ۳۰۴

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب قائم کیا ہے اور اس میں اپنے چھ مشائخ سے حدیث عمار روایت کی ہے جنہوں نے امام شعبہ سے روایت کی ہے، چونکہ حدیث عمار میں بہت اضطراب ہے، جیسا کہ کتب حدیث بالخصوص ابوداؤد وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، (۱) اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے ان مختلف اسانید کو ذکر کر کے اس اضطراب کو دور کرنے کی کوشش کی ہے، تو اکثر طرق سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ”روایۃ الوجہ والکفین“ دوسری روایات سے رائج ہے، اس لیے کہ اسے روایت کرنے والے زیادہ ہیں۔

تو گویا علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کا اس باب کو ذکر کرنے کا مقصد حدیث عمار میں ”روایۃ الوجہ والکفین“ کو مختلف طرق سے ذکر کر کے یہ ثابت کرنا ہے کہ ”روایۃ الوجہ والکفین“ دوسری روایات سے رائج ہے۔ (۲)

۳۳۶/۳۳۲ : حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ : أَخْبَرَنِي الْحَكَمُ ، عَنْ ذَرٍّ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي ، عَنْ أَبِيهِ (۳) قَالَ عَمَارٌ بِهَذَا ، وَضَرَبَ شُعْبَةُ يَدَيْهِ الْأَرْضَ ، ثُمَّ أَدْنَاهُمَا مِنْ فِيهِ ، ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيَهُ .
وَقَالَ اللَّصُّرُ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ الْحَكَمِ قَالَ : سَمِعْتُ ذَرًّا يَقُولُ . عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي . قَالَ الْحَكَمُ : وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ : قَالَ عَمَارٌ .

(۱) امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے مذکورہ حدیث عمار کو آٹھ طرق سے ذکر کیا ہے اور روایات میں الفاظ کے اختلاف اور اسانید کے فرق کو واضح کیا ہے۔ (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: ۳۲۸-۳۲۱)۔

اسی طرح امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی شرح معانی الآثار میں مختلف اسانید و الفاظ کے ساتھ یہ اضطراب ذکر کیا ہے۔

(کتاب الطہارۃ، باب صفة التیمم کیف ہی، ص: ۸۴-۸۷)۔

علامہ عینی نے عمدة القاری میں ”ذکر ما فیہ من الروایات واختلاف الألفاظ“ کے عنوان کے تحت تقریباً تیس

مختلف الفاظ کے ساتھ اس حدیث کا اضطراب ذکر کیا ہے۔ (عمدة القاری: ۱۷/۴، ۱۸)

(۲) لامع الدراری: ۲/۳۰۴، ۳۰۵

(۳) الحدیث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق: ”باب التيمم هل ينفخ فيهما“، رقم: (۳۳۸)

تراجم رجال

حجاج

یہ حجاج بن منہال ابو محمد انماطی بصری ہیں، ان کے تفصیلی حالات کتاب الایمان، باب ماجاء أن الأعمال بالنية والحسبة، لكل امرئ ما نوى کے تحت آچکے ہیں۔ (۱)

شعبہ

یہ امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ بن الحجاج بن الورد عتقی بصری واسطی ہیں، ان کے حالات کتاب الایمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویدہ کے تحت آچکے ہیں۔ (۲)

الحکم

یہ الحکم بن عتیبہ الکندی الکوفی ہیں، ان کا تذکرہ کتاب العلم، باب السمر فی العلم کے تحت آچکا ہے۔ (۳)

ذر

یہ ابو عمر ذر بن عبداللہ بن زرارہ الہمدانی المرہبی ہیں، ان کے احوال گزشتہ باب میں گزر گئے ہیں۔ (۴)

سعید بن عبدالرحمن بن أبزی

یہ سعید بن عبدالرحمن بن أبزی الخزاعی الکوفی ہیں، ان کا تذکرہ بھی باب سابق میں گزر چکا ہے۔ (۵)

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۷۴۴/۲، ۷۴۵

(۲) دیکھیے: کشف الباری، بدء الوحي، کتاب الایمان: ۶۷۸/۱

(۳) دیکھیے: کشف الباری، کتاب العلم: ۴/۴۱۴-۴۱۸

(۴) دیکھیے: کتاب التیمم، باب التیمم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

(۵) حوالہ بالا

أبيه

یہ عبدالرحمن بن ابی خزاعی ہیں، ان کے احوال بھی باب سابق میں ملاحظہ فرمائیں۔ (۱)

عمار

یہ مشہور صحابی ابوالیقظان عمار بن یاسر بن مالک بن کنانہ غنسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، ان کا تذکرہ

کتاب الإیمان، باب إفساء السلام من الإسلام کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

النضر

یہ ابوالحسن النضر بن شمیل المازنی البصری ثم الکوفی النحوی ہیں، ان کے احوال کتاب الوضوء، باب

حمل العنزة مع الماء في الاستنجاء میں ملاحظہ فرمائیں۔

شرح حدیث

قال عمار بهذا

عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بیان کیا۔

لفظ ”هذا“ سے باب سابق میں مذکور حدیث کے متن کی طرف اشارہ ہے، جو امام بخاری نے ”آدم

عن شعبة“ کے طریق سے نقل کی ہے، البتہ دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ وہاں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا

قصہ بھی مذکور ہے اور یہاں (ججاج بن شعبة کے طریق میں) وہ قصہ مذکور نہیں۔ (۳)

وضرب شعبة

اور شعبة نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے۔

یہ ججاج بن منہال کا مقولہ ہے۔ (۴) یعنی ججاج یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ امام شعبة نے اپنی سند سے

(۱) دیکھیے: کتاب التیمم، باب التیمم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الإیمان: ۱۸۵/۲، ۱۸۶

(۳) فتح الباری: ۴۴۵/۱، عمدۃ القاری: ۲۱/۴، إرشاد الساری: ۵۸۵/۱

(۴) عمدۃ القاری: ۲۱/۴، شرح الکرمانی: ۲۱۹/۳، إرشاد الساری: ۵۸۵/۱، تحفة الباری: ۲۷۱/۱

حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ روایت نقل کی، پھر عملاً اسے بتلانے کے لیے اپنے ہاتھ زمین پر مارے اور تیمم کر کے بتلایا کہ روایت میں مذکور تیمم اس طرح ہوا۔

ثم أدناهما

پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے منہ کے قریب کیا۔

یہ کنایہ ہے نفخ (پھونکنے) سے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نفخ (پھونکنا) خفیف (معمولی) تھا۔ (۱)

آگے سلیمان بن حرب کی روایت میں ہے: ”تفعل فیہما“، باقی تفعل، بزق، نفخ اور نفث کے معانی، ان کے مراتب اور فرق پیچھے ذکر کیے جا چکے۔ (۲) نیز بقیہ حدیث کی تشریح بھی باب سابق میں تفصیلاً گزر چکی۔

وقال النضر

یہ امام بخاری رحمہ اللہ کا کلام ہے، یعنی تعلیق ہے موصول روایت نہیں، اس لیے کہ نضر بن شمیم امام بخاری کے شیخ نہیں، بلکہ ان کے شیوخ کے شیخ ہیں۔ (۳)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نضر بن شمیم کی وفات عراق میں ۲۰۳ھ میں ہوئی ہے، اس وقت امام بخاری رحمہ اللہ بخارا میں تھے اور ان کی عمر نو سال تھی۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۲۱/۴، إرشاد الساري: ۵۸۵/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۱/۴

(۳) الكوثر الجاري: ۱۵/۲

(۴) شرح الكرماني: ۲۲۰/۳

علامہ عینی نے علامہ کرمانی کا یہ کلام یوں نقل کیا ہے:

”وقال الكرماني: ”قال النضر:“ من كلام البخاري والظاهر أنه علق عن النضر؛ لأنه مات سنة

ثلاث ومائتين بالعراق، وكان البخاري حينئذ ابن سبع سنين ببخارى. (عمدة القاري: ۲۱/۴)

جب کہ کرمانی کے کلام میں ”سبع سنين“ نہیں، بلکہ ”تسع سنين“ ہے، جیسا کہ حضرت شیخ زید مجدہ کی تقریر میں

ہے۔ علامہ کرمانی کی عبارت یہ ہے:

”والظاهر أن البخاري علق عن النضر لأنه مات سنة ثلاث ومائتين بالعراق، وكان البخاري حينئذ

قال الحكم

حکم کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہ راست اپنے شیخ اشبح سعید بن عبد الرحمن سے بھی سنی ہے۔
 اس کی صورت یہ ہوگی کہ حکم نے پہلے یہ روایت اپنے شیخ ذر کے واسطے سے سعید بن عبد الرحمن سے سنی،
 پھر اپنے شیخ اشبح سعید بن عبد الرحمن سے ملے اور ان سے بھی یہ روایت براہ راست لے لی، البتہ اپنے شیخ ذر سے
 ان کا سماع چونکہ اتقن ہے، اس لیے اکثر روایات اس (ذر کے) واسطے کے اثبات کے ساتھ وارد ہوئی ہیں۔ (۱)
 علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ ”قال الحكم“ میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ بھی امام بخاری کی طرف سے
 تعلیق ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ تعلیق میں مذکور امام شعبہ کا کلام ہو، تو پھر مسند ہوگا۔ (۲)
 علامہ عینی نے ایک تیسرا احتمال بھی بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ نصر بن شمیل کا کلام ہو، پھر اسی تیسرے
 احتمال کو انہوں نے ”ظاہر“ قرار دیا۔ (۳)

اس تعلیق کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ حکم نے ذر سے خود یہ روایت سنی ہے، اس لیے کہ یہاں سماع کی
 تصریح ہے کہ ”عن الحكم قال سمعت ذرا“ جب کہ پچھلی روایت جو کہ موصول ہے اس میں سماع کی تصریح
 نہیں، بلکہ عنعنہ ہے، یعنی ”أخبرني الحكم عن ذر“ اور سماع اور عنعنہ کا فرق مشہور و ظاہر ہے۔ (۴)
 امام بخاری رحمہ اللہ نے نصر بن شمیل کا جو قول یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے اسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں
 اسحاق بن منصور کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ونصہ:

”حدثني إسحاق بن منصور، قال: حدثنا النضر بن شمیل، قال:

أخبرنا شعبه، عن الحكم، قال سمعت ذرا، عن ابن عبد الرحمن بن أبيزى،

ابن تسمع سنين ببخارى“ (شرح الکرمانی: ۲۲۰/۳)

ہمارے پاس موجود عمدۃ القاری کے دونوں نسخوں (دار الکتب العلمیہ: ۳۳/۴) اور (إدارة الطباعة المنيرية:

۲۱/۴) میں یہ لفظ ”سبع سنين“ مذکور ہے، ممکن ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہو۔ واللہ اعلم۔

(۱) عمدۃ القاری: ۲۲، ۲۱/۴، فتح الباری: ۴۴۵/۱، إرشاد الساری: ۵۸۵/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۲۲۰/۳

(۳) ونصہ: ”قلت: يحتمل أن يكون من كلام النضر وهو الظاهر“. (عمدۃ القاری: ۲۲/۴)

(۴) شرح الکرمانی: ۲۲۰، ۲۱۹/۳

قال: قال الحكم: وقد سمعته من ابن عبد الرحمن بن أبيزى عن أبيه، أن رجلاً

أتى عمر فقال إلخ (۱)

حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کے علاوہ ابو نعیم اصفہانی نے بھی المستخرج میں اسحاق بن راہویہ عن

النضر کے طریق سے اسے موصولاً ذکر کیا ہے، (۲) اسی کو علامہ عینی نے بھی نقل کیا ہے۔ (۳)

حافظ صاحب نے تغلیق العلّیق میں اسحاق بن راہویہ عن النضر کی سند کو ذکر بھی کیا ہے، (۴) لیکن

مجھے المستخرج میں اس طریق سے یہ روایت نہیں ملی، بلکہ وہاں شعبہ سے نقل کرنے والے تین راویوں کا ذکر ہے:

ایک سلیمان بن حرب دوسرے محمد بن جعفر اور تیسرے ابن ابی عدی۔ (۵) ان میں نضر بن شعیل نہیں۔ واللہ اعلم

(۳۳۳۲) : حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ الْحَكَمِ ، عَنْ ذَرٍّ ، عَنْ ابْنِ

عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزَى ، عَنْ أَبِيهِ : أَنَّهُ شَهِدَ عُمَرَ ، وَقَالَ لَهُ عَمَّارٌ : كُنَّا فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْتَنَبْنَا . وَقَالَ :

(۱) مسلم، کتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۲)، وانظر كذلك: تغليق التعليق: ۱۸۶/۲

(۲) فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۱/۴

(۴) ونصه: "قال السراج في المسند: فيما قرأت على فاطمة بنت محمد المقدسية، أنبأكم أبو نصر بن

الشيرازي، عن محمود [بن مندة]، أن مسعود بن الحسن [الثقفي]، أخبرهم: أنا أبو عمرو بن مندة، عن أبي

الحسين الخفاف عنه: ثنا إسحاق بن إبراهيم [بن راہویہ]، أنا النضر بن شعیل ووهب بن جریر، قال: ثنا

شعبة، عن الحكم، عن ذر، عن ابن عبد الرحمن بن أبيزى، عن أبيه، أن رجلاً سأل عمر عن الجنب لا يجد

الماء " ۱۸۶/۲

(۵) ونصه: "أخبرنا عبد الله بن جعفر، ثنا يونس، ثنا أبو داود، وحدثنا حبيب، ثنا يوسف القاضي، ثنا سليمان

بن حرب، ح، وحدثنا محمد بن أحمد بن الحسن، ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثني أبي، ثنا محمد

بن جعفر، ح، وحدثنا حبيب بن الحسن، ثنا يوسف بن يعقوب، ثنا محمد بن أبي بكر، ثنا ابن أبي عدي

قالوا: ثنا شعبه، عن الحكم، عن ذر، عن ابن عبد الرحمن بن أبيزى، عن أبيه، أن رجلاً أتى عمر فقال: إني

أجنب فلم أجد الماء إلخ. (المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبي نعيم الأصبهاني، باب التيمم،

رقم: (۸۱۲)، ۴۰۴/۱، دار الكتب العلمية).

(۶) الحديث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق، "باب التيمم هل ينفخ فيهما؟" رقم: (۳۳۸)

تَقْلَ فِيهِمَا .

تراجم رجال

سليمان بن حرب

یہ ابویوب سلیمان بن حرب بن یحییٰ از دی بصری ہیں، ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب من کره أن يعود في الكفر، كما يكره أن يلقي في النار من الإيمان“ کے تحت آچکا ہے۔ (۱)
اس حدیث کے بقیہ تمام روایات پچھلے باب میں گزر چکے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

یہ اس باب کی تیسری روایت ہے، جس میں امام بخاری کے شیخ سلیمان بن حرب ہیں۔ اور اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی جنابت لاحق ہو گئی تھی، (جیسا کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول ”فأجنبنا“ سے بھی معلوم ہوتا ہے اور) اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اجتہاد حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اجتہاد کے مخالف تھا۔ (۳)

في سرية

بتخفيف الراء مكسورة وتشديد الياء مفتوحة، اس کا مادہ س، ر، ی ہے، جمع ”سرایا“ ہے، دشمن کی طرف بھیجے جانے والے اس چھوٹے سے دستے کو کہا جاتا ہے جو چار سو افراد پر مشتمل ہو۔ یہ ”الشيء السري“ سے ماخوذ ہے جو عمدہ اور نفیس چیز کو کہا جاتا ہے۔ اور سریہ کو بھی اسی مناسبت سے سریہ کہا جاتا ہے کہ یہ لشکر کے خیار اور تجربہ کار ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ چونکہ یہ خفیہ اور سری طور پر دشمن کے علاقے میں داخل ہوتے ہیں، اس لیے انہیں ”سریہ“ کہا جاتا ہے۔ اس قول کے مطابق اس کا ماخذ اشتقاق ”سر“ ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ وجہ درست نہیں، اس لیے کہ ”سر“ کے حروف اصلی س، ر، ی ہیں، یعنی لام کلمہ راء

(۱) دیکھیے: كشف الباري، كتاب الإيمان: ۱۰۵/۲

(۲) دیکھیے: باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ رقم: (۳۳۸)

(۳) عمدة القاري: ۲۲/۴

ہے، جب کہ ”سریہ“ کے حروف اصلی س، ر، ی ہیں اور لام کلمہ یاء ہے۔ (۱)

فأجنبنا

علامہ یحییٰ نے اس کا معنی کیا ہے ”صرنا جنبنا“ کہ ہم جنبی ہوئے، پھر فرمایا کہ ”جنب“ کا اطلاق مفرد، مشنہ، جمع، مذکر اور مؤنث پر یکساں ہوتا ہے۔ (۲)

تفل فیہما:

أي: في الیدین اپنے دونوں ہاتھوں میں تھوکا۔

”تفل“ باب ضرب اور نصر دونوں سے استعمال ہوتا ہے۔ تفل اور ”تفال“ تھوک کو کہا جاتا ہے، یہ براق (تھوک) کے مشابہ ہے، یعنی تفل اس پھونک کو کہا جاتا ہے جس میں تھوڑا سا تھوک بھی ہو۔ اسی سے ”تفل السراقی“ دم کرنے والے کا پھونک ہے۔ لیکن تفل براق سے کم ہوتا ہے، نفث اس سے کم اور نفخ سب سے ادنیٰ ہوتا ہے۔ (۳)

بقیہ حدیث کی شرح پیچھے تفصیلاً گزر گئی۔

(۳۳۴) : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ : أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ الْحَكَمِ ، عَنْ ذَرِّ ، عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزَى ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ : قَالَ عَمَارُ لِعُمَرَ : مَعَكَ ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ : (يَكْفِيكَ الْوَجْهَ وَالْكَفَّيْنِ) :

تراجم رجال

محمد بن کثیر

یہ ابو عبد اللہ محمد بن کثیر عبدی بصری ہیں، ان کا تذکرہ کتاب العلم، باب الغضب فی الموعظة

(۱) النہایۃ: ۷۷۳/۱، وکذا فی عمدۃ القاری: ۲۲/۴۰

(۲) عمدۃ القاری: ۲۲/۴

(۳) لسان العرب: ۳۸، ۳۹، النہایۃ: ۱۹۱/۱ و ۷۷۰/۲، والصحاح: (ص: ۱۲۷)

(۴) الحدیث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق، ”باب المتيمم هل ينفخ فيهما“؟ رقم: (۳۳۸)

والتعلیم إذا رأی مایکره کے تحت آچکا ہے۔ (۱)

اس حدیث کے بقیہ تمام روایات پچھلے باب میں گزر گئے ہیں۔ (۲)

شرح حدیث

یہ اس باب کی چوتھی حدیث ہے جسے امام بخاری رحمہ اللہ محمد بن کثیر سے روایت کر رہے ہیں۔

تمعكت:

أي: تمرغت میں لوٹ پوٹ ہوا۔ (۳) وقد مرّ مستوفی.

یکفیک الوجہ والکفین

اصلی وغیرہ کی روایت میں ”والکفان“ آیا ہے، رفع کے ساتھ، اس کی وجہ تو ظاہر ہے کہ اس کا عطف ”الوجہ“ پر ہے جو یکفی کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ (۴) جب کہ ابو ذر اور کریمہ کی روایت میں ”الکفین“ آیا ہے، یعنی حالت نصب میں، جب کہ ”الوجہ“ مرفوع ہے، اس روایت کی توجیہ یہ ہوگی کہ ”الوجہ“ تو بناء بر فاعلیت حسب سابق مرفوع ہی ہوگا، جب کہ ”الکفین“ مفعول معہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور واو بمعنی مع کے ہوگا، تو تقدیر ہوگی: ”یکفیک الوجہ مع الکفین“۔ (۵)

ابو ذر اور کریمہ کی اسی روایت کو حافظ ابن حجر نے ”الوجہ والکفین“ دونوں کے نصب کے ساتھ بھی بیان کیا ہے۔ اور دونوں کے منصوب ہونے کی وجہ مفعولیت ہے، یعنی فعل مقدر کے لیے مفعول بنیں گے اور وہ فعل مقدر یا تو ”أعني“ ہوگا یا ”تمسح“، تو پہلی صورت میں تقدیر ہوگی: ”یکفیک أعني الوجہ والکفین“ اور دوسری صورت میں تقدیر ہوگی ”یکفیک أن تمسح الوجہ والکفین“۔ (۶)

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب العلم، ۵۳۶/۳-۵۳۸

(۲) دیکھیے: باب المتیمم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

(۳) عمدة القاري: ۲۲/۴

(۴) عمدة القاري: ۲۲/۴، فتح الباري: ۴۴۵/۱، إرشاد الساري: ۵۸۶/۱

(۵) عمدة القاري: ۲۲/۴، فتح الباري: ۴۴۵/۱، إرشاد الساري: ۵۸۶/۱

(۶) فتح الباري: ۴۴۵/۱

علامہ عینی نے حافظ صاحب کی ان دو توجیہات پر رد کیا ہے اور فرمایا کہ پہلی صورت (یعنی: ”یکفیک أعني الوجه والكفين“) میں فعل (یکفیک) بلا فاعل رہ جائے گا اور دوسری صورت (یکفیک أن تمسح الوجه والكفين) میں فاعل آپکا ہے، لہذا اس تقدیر کی ضرورت نہیں۔ (۱)

لیکن میرا خیال ہے کہ اس تردید کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ نحوی ترکیبی اعتبار سے اس میں بظاہر کوئی اشکال کی بات نہیں، اگر پہلی صورت میں فعل کا فاعل نہیں تو آگے اس کی وضاحت آرہی ہے، یعنی جب ”یکفیک“ فرمایا، کہ تمہارے لیے کافی ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا کافی ہے؟ تو ”أعني الوجه والكفين“ سے اس کی وضاحت ہوگئی کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں (یعنی ان کا مسح کرنا) کافی ہے۔ جو اگرچہ ”أعني“ کے لیے مفعول بہ بن رہے ہیں، لیکن معنی فاعل ہیں۔ اور دوسری صورت میں اگر علامہ عینی کی مراد فاعل سے ”أن تمسح“ ہے تو اس میں قباحث کوئی نہیں، اس لیے کہ اصل اشکال ہی یہ ہے کہ ”یکفیک الوجه والكفين“ جب دونوں منصوب ہوں گے تو فاعل کون ہوگا، تو حافظ صاحب نے اس تقدیر سے فاعل کی طرف اشارہ کر لیا۔ اور اگر علامہ عینی کی فاعل سے مراد کوئی اور چیز ہے تو وہ یہاں نہیں، بلکہ فاعل ”أن تمسح“ ہی ہے، یعنی ”تمسح الوجه والكفين“ یہ جملہ ”أن“ ناصبہ کی وجہ سے مصدر کی تاویل میں ہو کر ”یکفیک“ کے لیے فاعل ہے، پس تقدیر ہوگی: ”یکفیک مسح الوجه والكفين“ واللہ اعلم۔

ایک تیسری روایت یہ ہے کہ ”الوجه“ اور ”الكفين“ دونوں کو مجرور پڑھا جائے۔

امام جمال الدین محمد بن عبد اللہ صاحب ”الأسفیه“ فی الخو، جو امام ابن مالک کے نام سے مشہور ہیں، انہوں نے اس روایت (یعنی دونوں کے مجرور ہونے کی صورت) کی دو توجیہ بیان کی ہیں:

پہلی توجیہ یہ ہے کہ یہ دونوں مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہیں اور مضاف مقدر ہے، ان میں تھا: ”یکفیک مسح الوجه والكفين“ تو مضاف کو حذف کر لیا گیا اور مضاف الیہ مجرور کو اپنی حالت (جر) پر باقی رکھا گیا۔

دوسری توجیہ یہ بیان کی کہ ”یکفیک“ میں دوسرا کاف ضمیر منصوب متصل نہ ہو، بلکہ حرف جر زائد ہو، جیسا کہ اس آیت ”لیس کمثلہ شیء“ میں کاف حرف جر زائد ہے، (۲) تو اس تقدیر پر کاف کا مابعد مجرور لفظاً

اور مرفوع محلاً بناء بر فاعلیت ہوگا، مطلب یہ ہوگا کہ ”یکفی الوجه والكفان“، اس لیے کہ حرف جرجب زائد ہو یا شبیہ بالزائد ہو تو وہ فعل یا شبہ فعل وغیرہ سے متعلق نہیں ہوتا۔ نحو کی کتابوں میں آپ لوگوں نے یہ بحث پڑھی ہوگی۔ (۱)

میرا خیال ہے اس میں نحوی اعتبار سے بہت تکلف اور کچھ ضعف بھی ہے۔ پہلی توجیہ میں تو یہ بات ہے کہ عموماً جب مضاف کو حذف کیا جاتا ہے تو مضاف الیہ کو اپنے اعراب پر باقی نہیں رکھا جاتا، بلکہ مضاف کا اعراب اس کو دے دیا جاتا ہے، کتّافی قولہ تعالیٰ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ (۲) اس میں ”أهل القرية“ اور ”أصحاب العير“ دونوں جگہ مضاف کو حذف کیا گیا اور اس کا نصب

المضاف المثنى وفي توجیه قوله صلى الله عليه وسلم: ”يكفيك الوجه والكفين“ . (ص: ۱۳۰، ۱۳۱ مطبعة، الأنوار الأحمدية، إله آباد)
(۱) قال الشيخ مصطفى الغلاييني:

”حرف الجر على ثلاثة أقسام: أصلي وزائد وشبيه بالزائد والزائد: ما يستغنى عنه لإعرابه، ولا يحتاج إلى متعلق، ولا يستغنى عنه معنى؛ لأنه إنما جيء به لتوكيد مضمون الكلام، نعو: ”ما جاءنا من أحد“ ونحو، ”ليس سعيد بمسافر“.

والشبيه بالزائد: ما لا يمكن الاستغناء عنه لفظاً ولا معنى، غير أنه لا يحتاج إلى متعلق. (جامع الدروس العربية: ۱۵۱/۳)

وفي عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك:
”والقسم الثاني: حرف الجر الزائد، هو ما ليس له معنى خاص، وإنما يؤتى به لمجرد التوكيد، وليس له متعلق لا مذكور ولا محذوف،“

والقسم الثالث: حرف الجر الشبيه بالزائد، وهو ما له معنى خاص كالحرف الأصلي، وليس له متعلق كالزائد، فقد أخذ شبيهاً من الحرف الأصلي وأخذ شبيهاً من الحرف الزائد: (۷/۳، المكتبة العصرية) وقال ابن عصفور الإشبيلي: ”وحروف الجر لا بد لها مما تتعلق به ظاهراً أو مضمراً، إلا حروف الجر الزوائد، نحو: ”بحسبك زيد“ وأمثاله“. (شرح جمل الزجاجي، باب حروف الخفض، ما يتعلق به حروف الجر: ۴۹۹/۱، دار الكتب العلمية).

مضاف الیہ کو دے دیا گیا۔ (۱) اور دوسری توجیہ کی تضعیف رسم کتابت سے ہوتی ہے، مطلب یہ کہ اگر اس (یکفیک) میں دوسرا کاف حرف جزا اند ہوتا، تو کتابت میں وہ فعل (یکفی) سے جدا اور بعد والے کلمہ سے متصل ہوتا، یعنی: ”یکفی کا الوجه“ یہاں روایت میں وہ جس حالت میں ہے اس میں اس کا ضمیر منصوب متصل ہونا ہی قیادار، ظاہر اور واضح ہے۔ (۲)

امام ابن مالک نے اس دوسری توجیہ کی صورت میں (جس میں کاف کو حرف جزا اند قرار دیا گیا ہے اور مابعد کو مجرد لفظاً مرفوع محلاً) ایک ترکیبی احتمال اور بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ”الکفان“ کو مرفوع پڑھا جائے اور اس کا عطف ہو ”الوجه“ مجرد کے محل پر، (۳) اس لیے کہ ”الوجه“ اگر چہ لفظاً مجرد ہے حرف جر کی وجہ سے، تاہم وہ محلاً مرفوع ہے بناءً برفاعلیت۔

اب ترکیبی احتمالات کے اعتبار سے اس جملہ میں پانچ صورتیں ہوں گی۔ اگر ”الوجه“ کو مرفوع پڑھا جائے، تو ”الکفین“ یا مرفوع پڑھا جائے گا یا منصوب، یہ دو صورتیں ہوں گی۔ اور اگر ”الوجه“ کو منصوب پڑھا

(۱) فی جامع الدروس:

”إذا أمنوا الالباس والابھام حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه، وأعربوه بإعرابه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾. والتقدير: وأسأل أهل القرية وأصحاب العير. (۱۶۳/۳).

وقال الإمام جمال الدين ابن هشام الأنصاري:

”يجوز أن يحذف ما علم من مضاف ومضاف إليه، فإن كان المحذوف المضاف، فالغالب أن يخلفه في إعرابه المضاف إليه، نحو: ”وجاء ربك“ أي: أمر ربك، ونحو: ”وأسأل القرية“، أي: أهل القرية، وقد يبقى على جره، وشرط ذلك في الغالب: أن يكون المحذوف معطوفاً على مضاف بمعناه، كقولهم: ”ما مثل عبد الله ولا أخيه يقولان ذلك“ أي: ولا مثل أخيه؛ بدليل قولهم: (يقولان) بالثنية“. (أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، باب الإضافة: ۱۴۹/۳، ۱۵۰، المكتبة العصرية)

كذا في النحو الوافي، باب الإضافة، المسألة: ۹۶، حذف المضاف، حذف المضاف إليه، نعت

أحدهما: ۱۵۷/۳-۱۶۰، دار المعارف.

(۲) إرشاد الساري: ۵۸۶/۱

(۳) شواهد التوضيح والتصحيح: (ص: ۱۳۱)

جائے، تو ”الکفین“ کو منصوب ہی پڑھا جائے گا، تین صورتیں ہو گئیں۔ اور اگر ”الوجه“ کو مجرد پڑھا جائے تو ”الکفین“ کو یا تو مجرد پڑھا جائے گا یا مرفوع، یہ کل پانچ صورتیں ہوں گی۔ انہیں آپ یوں بھی بیان کر سکتے ہیں: یادوں (الوجه والکفان) مرفوع ہوں گے، یادوں منصوب ہوں گے، یادوں مجرد ہوں گے، یا پہلا مجرد اور دوسرا مرفوع۔

امام ابن مالک نے پہلی صورت کو ”أجود“ اور چوتھی صورت کو ”جید“ قرار دیا ہے۔ (۱)
بہر حال! ان تمام صورتوں میں اس کا مطلب یہی ہے کہ کفین سے زائد حصے کا مسح کرنا فرض نہیں، یہی امام احمد، اسحاق، ابن جریر، ابن المنذر اور ابن خزیمہ وغیرہ کا مذہب ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ ابو ثور وغیرہ نے امام شافعی سے قدیم قول یہی نقل کیا ہے، لیکن ماوردی نے اس کا انکار کیا ہے۔ امام نووی نے فرمایا کہ یہ انکار مردود ہے اس لیے کہ ابو ثور ثقہ امام ہیں، پھر فرمایا کہ یہ قول اگرچہ مرجوح ہے تاہم دلیل کے اعتبار سے مضبوط ہے، یہی علامہ خطابی نے اصحاب الحدیث سے اور ابن الجہم وغیرہ نے امام مالک سے نقل کیا ہے۔ (۲) جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے۔ وسیاتی تفصیلہ۔

(۳۳۵) : حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ الْحَكَمِ ، عَنْ ذَرٍّ ، عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ : شَهِدْتُ عُمَرَ ، فَقَالَ لَهُ عَمَّارٌ : وَسَاقَ الْحَدِيثَ .

تراجم رجال

مسلم

یہ ابو عمرو مسلم بن ابراہیم القصاب فراہیدی بصری ہیں، ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب زیادة الایمان و نقصانہ کے تحت گزر چکا ہے۔ (۴)

(۱) ونصہ: ”ولان رفع الوجه وهو الوجه الجید، فالکاف ضمیر المخاطب، ویجوز فی الکفین حیثیذ الرفع بالعطف وهو الأجود، والنصب علی أنه مفعول معه“۔ (شواہد التوضیح والصحیح، ص: ۱۳۱)

(۲) فتح الباری: ۱/۴۴۵، عمدۃ القاری: ۲۲/۴

(۳) الحدیث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق: باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ رقم: (۳۳۸)

(۴) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۴۵۵، ۴۵۶

بقیہ تمام روایات باب سابق میں گزر گئے ہیں۔ (۱)

شرح حدیث

یہ اس باب کی پانچویں روایت ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنے ایک اور شیخ مسلم بن ابراہیم سے روایت کیا ہے، اس روایت میں امام بخاری رحمہ اللہ نے متن ذکر نہیں کیا، بلکہ یہ کہا کہ ”ساق الحدیث“ اس سے متبادر یہی ہے کہ اس کے الفاظ اور پہلی حدیث کے الفاظ ایک ہی ہیں۔ (۲)

فقال له عمار

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی طرح بعض نسخوں میں ”فقال“ ہے، فاء عاطفہ کے ساتھ، اس صورت میں ماقبل پر اس کا عطف ہوگا۔ جب کہ بعض نسخوں میں ”قال له عمار“ بغیر فاء کے آیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ حالیہ ہوگا، (۳) یعنی یہ پچھلے جملے میں مذکور مفعول بہ (جو عمر ہے) سے حال ہوگا، مطلب یہ ہوگا کہ میں عمر کے پاس موجود تھا جب کہ عمار نے اس سے کہا۔

وساق الحدیث

”الحدیث“ میں الف لام عہدی ہے اور معہود ”حدیث مذکور“ ہے جو سابق میں گزری ہے، مطلب یہ ہوگا کہ ”وساق الحدیث المذكور آنفاً“۔ (۴)
حدیث کی مکمل تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

(۳۳۶) : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ : حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ : حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، عَنْ الْحَكَمِ ، عَنْ ذَرٍّ ، عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزٍ ، عَنْ أَبِيهِ^(۵) قَالَ : قَالَ عَمَّارٌ : فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَهُ إِلَى الْأَرْضِ ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَتَقَبَّلَهُ . [ر : ۱۳۳۱]

(۱) دیکھیے: باب المتیمم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

(۲) فتح الباری: ۴۴۶/۱

(۳) عمدة القاری: ۲۳/۴

(۴) عمدة القاری: ۲۳/۴، شرح الکرمانی: ۲۲۱/۳

(۵) الحدیث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق: باب المتیمم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

تراجم رجال

محمد بن یشار

یہ مشہور امام حدیث ابو بکر محمد بن یشار بن عثمان عبدی بصری ہیں، پند ازان کا لقب ہے، ان کے حالات کتاب العلم، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتخولہم بالموعظۃ والعلم کی لا ینفروا کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

غندر

یہ ابو عبد اللہ محمد بن جعفر ہذلی بصری ہیں، غندر کے لقب سے مشہور ہیں، ان کا تذکرہ کتاب الإیمان، باب ظلم دون ظلم کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

حدیث کے بقیہ چھروات باب سابق میں گزر چکے ہیں۔ (۳)

شرح حدیث

پچھے نصر بن شمیل کے طریق میں یہ بات آئی تھی کہ حکم نے یہ روایت سعید بن عبد الرحمن (جوان کے شیخ الشیخ ہیں) سے براہ راست (بلا واسطہ ذر) بھی سنی ہے، جب کہ بقیہ طرق میں یہ بات نہیں، تو حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کے بعد یہ بقیہ طرق ذکر کر کے امام بخاری رحمہ اللہ نصر بن شمیل کے اس تفرد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ (۴)

امام بخاری رحمہ اللہ نے غندر کے اس طریق سے بھی متن انتہائی مختصر ذکر کیا ہے۔ حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ امام احمد نے غندر کے طریق سے اسے ذکر کیا ہے، اسی طرح ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں محمد بن بشار عن غندر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اس کا متن مکمل ہے، اس میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب العلم، ۲۵۸/۳-۲۶۱

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الإیمان، ۲۵۱، ۲۵۰/۲

(۳) دیکھیے: باب الممیم هل ینفخ فیہما؟ رقم: (۳۳۸)

(۴) فتح الباری: ۴۴۶/۱

قصہ بھی ہے اور نفع کا ذکر بھی ہے۔ (۱)

اس طریق میں اور بقیہ پانچ طرق میں اسناد کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ اس طریق میں امام بخاری اور امام شعبہ کے درمیان دو واسطے ہیں، جب کہ بقیہ طرق میں ان کے مابین ایک واسطہ ہے، (۲) لہذا یہ سند نازل ہے یقیناً اسناد سے۔

احادیث باب میں مذکور مسئلہ میں حضرات ائمہ کرام کا مسلک

احادیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تیمم میں ایک ضرب ہوگی اور اسی سے چہرے اور دونوں پہنچوں کا مسح کیا جائے گا، چنانچہ یہاں دو مسئلے ہیں، دونوں میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے: ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ تیمم میں ضربیں کتنی ہوں گی؟ ایک، یا دو، یا اس سے زیادہ؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کا مسح کہاں تک ہوگا؟ صرف کہنی تک، یا مرتقین تک، یا اس سے بھی اوپر تک؟ پہلے مسئلہ سے متعلق اگرچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے ایک مستقل باب ”التیمم ضربة“ کے عنوان سے ذکر کیا ہے، لیکن چونکہ دونوں مسئلوں میں حضرات فقہائے کرام کے متدلات تقریباً ایک ہی ہیں، اس لیے ترتیب و تسہیل کے پیش نظر ہم دونوں مسئلے یہاں اسی باب میں ذکر کریں گے۔

ضربات تیمم میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف

اس مسئلہ میں علماء کرام کے چار یا پانچ اقوال ہیں:

(۱) فتح الباری: ۴۴۶/۱

ونص ابن خزيمة في صحيحه:

”حدثنا بشار، نا محمد بن جعفر، نا شعبة، نا الحكم، نا ذر، نا ابن عبد الرحمن بن أبي، نا أبيه: أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب، فقال: إني أجنب فلم أجد الماء؟ فقال عمر: لا تصل، فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية، فأجنبنا فلم نجد الماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتممعت في التراب ففعلت، فلما أتينا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له، فقال: ”إنما كان يكفيك“ وضرب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الأرض، ثم نفخ فيهما، ومسح بهما وجهه وكفيه“. (صحيح ابن خزيمة، جماع أبواب التيمم، باب النفخ في اليدين بعد ضرب بهما على التراب للتيمم، رقم: (۲۶۸)، ۱/۱۶۸، المكتب الإسلامي)

(۲) عمدة القاري: ۲۳/۴، فتح الباري: ۴۴۶/۱، شرح الكرماني: ۲۲۱/۳، إرشاد الساري: ۵۸۷/۱

پہلا قول: امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عطاء، مکحول، شعبی، ابن المنذر اور ابن خزیمہ وغیرہ فرماتے ہیں ”ضربة واحدة“ کہ یتیم میں ایک ہی ضرب ہوگی۔ (۱) امام مالک سے ایک روایت اسی طرح ہے۔ (۲)

دوسرا قول: امام شافعی، امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور ایک روایت میں امام مالک فرماتے ہیں کہ دو ضربیں ہوں گی۔ (۳) یہی عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما، عبداللہ بن المبارک، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کی رائے ہے۔ (۴)

تیسرا قول: سعید بن المسیب اور ابن سیرین کہتے ہیں کہ تین ضربات ہوں گی: ضربة للوجه وضربة للكفين وضربة للذراعين۔ (۵)

بعض علماء نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے: ضربة للوجه وضربة لليدين وضربة لهما۔ (۶) یعنی ایک ضرب سے منہ کا مسح کرے اور دوسرے سے دونوں ہاتھوں پر اور تیسری مرتبہ ہاتھ مار کر منہ اور ہاتھوں دونوں کا مسح کرے، پھر یہ کیفیت عمل کے اعتبار سے ایک مستقل ذل ہو سکتا ہے، اس لیے میں نے کہا تھا کہ اس مسئلہ میں چار یا پانچ اقوال ہیں۔

چوتھا قول: بعض علماء کا یہ ہے کہ چار ضربات ہوں گی: ضربتان للوجه وضربتان لليدين۔ ابن بزیہ نے شرح لأحكام میں اس قول کو نقل کرنے کے بعد کہا کہ ”وليس له أصل من السنة“۔ (۷) اس قول کی کوئی

(۱) عمدة القاري: ۱۹/۴، فتح الباري: ۴۴۵/۱، مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۶/۱، المغني: ۱۵۴/۱

(۲) أوجز المسالك: ۵۷۱/۱

(۳) مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۶/۱، والفيض السامي: ۱۵۲/۱

(۴) بذل المجهود: ۴۷۶/۲

(۵) عمدة القاري: ۱۹/۴، أوجز المسالك: ۵۷۱/۱، بذل المجهود: ۴۷۶/۲، الفيض السامي: ۱۵۲/۱

السعاية: ۵۰۷/۱

(۶) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۷) عمدة القاري: ۱۹/۴۔ علامہ عینی اور امام طحاوی نے ایک اور قول بھی اس مسئلہ میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو ضربیں ہوں گی

اور ہر ضرب سے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح ہوگا: ”ضربتان“، یمسح بكل ضربة منهما وجهه وذراعيه

اصل سنت میں نہیں۔

موطا امام مالک (۱) اور المدونہ الکبریٰ (۲) کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک اس مسئلہ میں حنفیہ و شافعیہ کے ساتھ ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث صاحب نے اوجز المسالك میں فقہ مالکیہ کی ”مختصر الخلیل“ اور ”مختصر عبد الرحمن“ کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک ضربہ اولیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے۔ اور کہا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک اس مسئلہ میں امام احمد کے ساتھ ہیں۔ (۳) علامہ زرقانی نے شرح الموطا میں امام مالک سے دونوں مذہب نقل کیے ہیں، لیکن رجحان اسی طرف ظاہر کیا ہے کہ ایک ہی ضرب فرض ہے۔ (۴)

ان اقوال میں پہلا اور دوسرا قول ہی زیادہ مشہور اور اہم ہے کہ اس کے قائلین ائمہ اربعہ ہیں، اسی وجہ سے حضرات فقہاء و محدثین کرام اس سے زیادہ بحث کرتے ہیں۔ (۵)

ومرفقيه. عمدة القاري: ۱۹/۴، ومختصر اختلاف العلماء: ۱۴۷/۱، لیکن علامہ خطابی نے اس کو رد کرتے ہوئے فرمایا: ”لم يقل ذلك أحد من أهل العلم غيرهما في علمي“. عمدة القاري: ۱۹/۴، امام طحاوی نے یہ قول نقل کر کے فرمایا: ”قال أبو جعفر: لم يخبر أحد من أهل العلم غيرهما أنه يمسح بكل واحدة من الضربتين وجهه وذراعيه“. مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۷/۱

(۱) ففسي الموطا: ”وسئل مالك: كيف التيمم وأين يبلغ به؟ فقال: يضرب ضربة للوجه وضربة لليدين ويمسحهما إلى المرفقين. كتاب الطهارة، باب العمل في التيمم، رقم: (۱۲۰)

(۲) وفيه: ”والتيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، يضرب الأرض بيديه جميعاً ضربة واحدة، فإن تعلق بهما شيء، نفضهما نفضا خفيفاً ثم يمسح بهما وجهه، ثم يضرب ضربة أخرى بيديه فيبدأ باليسرى على اليمنى..... وأرانا ابن القاسم بيديه فقال: هكذا أرانا مالك ووصف لنا..... عن أبي أمامة الباهلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: في التيمم ضربة للوجه وأخرى للذراعين. ۴۲/۱

(۳) ونصه: ”قلت: وفي ”مختصر الخليل“ و ”مختصر عبد الرحمن“ في فقہ المالکیہ: جعاً لضربة الأولى فريضة، والثانية سنة، فعلم أن الراجح في مذهب مالك الموافقة مع أحمد، رحمه الله: ۵۷۱/۱

(۴) شرح الزرقاني: ۱۱۳/۱.

(۵) مولانا عبدالحی لکھنوی صاحب بقیہ اقوال کو غیر معتبر قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”وهذه الأقوال هي التي لكل منها أصل من الروايات الحديثية، وأما ما سواها من تربع الضربة وتثليث الضربة وتثنية الضربة بحيث يمسح بكل

اب خلاصہ یہ ہوا کہ امام احمد وغیرہ کے نزدیک تیمم میں ایک ضرب ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک دو ضربیں ہیں۔ امام مالک سے دونوں قول مروی ہیں۔

حنابلہ کی دلیل

اس سلسلے میں حنابلہ کی مشہور دلیل حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں:

”بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فأجنب فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه، ثم مسح بهما وجهه“ (۱)۔

کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کے لیے بھیجا، (راستے میں) مجھے غسل کی حاجت ہوئی اور پانی نہ ملا، تو میں جانور کی طرح زمین پر لوٹ پوٹ ہوا، پھر میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہتھیلی سے ایک ضرب زمین پر لگائی، پھر اسے جھاڑا، پھر بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ کی پشت کا مسح کیا، یا (یہ کہا کہ) دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کی پشت کا مسح کیا، پھر ان سے اپنے منہ کا مسح کر لیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم میں ایک ضرب لگائی، اس سے حنابلہ استدلال کر کے ایک ضرب کی وجوب کے قائل ہیں۔

واحدة كلا من الوجه واليدين فلا عبرة به، فلنعرض عنه ونحقق الحق في الأقوال التي لها أصل من السنة.

السعاية: ۵۱۰/۱

(۱) صحيح البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم ضربة، رقم: (۳۴۷)۔ وأخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۹)، وأبو داود في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۴۷)۔ والنسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب تيمم الجنب، رقم: (۳۲۱)، وذكره ابن قدامة في المغني: ۱۵۴/۱

جمہور کے مستدلات

جمہور جن میں حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں امام مالک بھی شامل ہیں، نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے، جن میں صراحۃً ضربتین کا ذکر ہے، ان میں سے بعض روایات پر اگرچہ کچھ کلام ہے، تاہم مجموعی طور پر وہ قابل احتجاج و استدلال ہیں۔ نیز تعدد طرق سے بھی انہیں تقویت مل جاتی ہے۔

پہلی دلیل: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت

”عن عمار بن یاسر، أنه كان يحدث أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصعيد لصلاة الفجر، فضربوا بأكفهم الصعيد ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة، ثم عادوا فضربوا بأكفهم الصعيد مرة أخرى، فمسحوا بأيديهم كلها إلى المناكب والآباط من بطون أيديهم“. رواه أبو داود وغيره. (۱)

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ اور دیگر صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جب کہ انہوں نے نماز فجر کے لیے مٹی سے تیمم کیا، چنانچہ ایک مرتبہ ان تمام صحابہ کرام نے اپنی ہتھیلیاں زمین پر ماریں اور اپنے چہرے کا ایک مرتبہ مسح کیا، پھر دوبارہ (اسی فعل کی طرف لوٹے، چنانچہ) اپنی ہتھیلیاں مٹی پر ماریں اور ان سے اپنے پورے ہاتھوں کا کندھوں تک اور ہاتھوں کے اندر کے حصے کا بغلوں تک مسح کیا۔

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو امام بیہقی نے بھی السنن الکبریٰ میں نقل کیا ہے۔

ونصه: ”عن عمار بن یاسر قال: هلك عقد لعائشة..... إلخ کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار کھو گیا، اس کے بعد وہ واقعہ مکمل ذکر کیا۔

(۱) رواه أبو داود قال: حدثنا أحمد بن صالح، نا عبد الله بن وهب، حدثني يونس، عن ابن شهاب، قال: إن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة حدثه عن عمار بن ياسر..... إلخ، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱۸)، ورقم: (۳۱۹، ۳۲۰)، قال أبو داود: وكذلك رواه ابن إسحاق، قال فيه، عن ابن عباس: وذكر ضربتين كما ذكر يونس، ورواه معمر عن الزهري: ضربتين. وأخرجه النسائي في سننه، برقم: (۴۱۴). وابن ماجه، برقم: (۵۶۶). وأحمد في مسنده: ۳۲۰/۴. والبيهقي في السنن الكبرى: ۲۰۸/۱

کتاب التیمم کی ابتداء میں یہ واقعہ تفصیل سے گزر گیا ہے۔ اس روایت کے آخر میں ہے:

”وكان عمار يحدث أن الناس طفقوا يومئذ يمسحون بأكفهم

الأرض، فيمسحون وجوههم، ثم يعودون فيضربون ضربة أخرى، فيمسحون

بها أيديهم إلى المناكب والاباط ثم يصلون“۔ (۱)

ان روایات سے صاف ظاہر ہے کہ جب ہار کی تلاش میں نماز کا وقت آیا، پانی نہیں تھا اور تیمم کا حکم نازل ہوا تو آیت تیمم سے انہوں نے ایک بات تو یہ سمجھی کہ انہیں منہ اور ہاتھوں کے مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ ہاتھوں سے مراد پورے ہاتھ انگلیوں سے لے کر کندھوں اور بغلوں تک ہے یا ہاتھ کا کچھ حصہ، اس لیے انہوں نے پورے ہی ہاتھوں کا مسح کیا۔ اور دوسری بات یہ سمجھی کہ انہیں دو ضربوں کا حکم دیا گیا ہے: ایک چہرے کے لیے اور دوسرا ہاتھوں کے لیے، اس لیے انہوں نے دو ضربیں استعمال کیں۔ (۲)

علامہ شوکانی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے متعلق لکھتے ہیں:

”وقد روى الطبراني في ”الأوسط“ و ”الصغير“ أنه صلى الله عليه

وسلم قال لعمار بن ياسر: ”يكفيك ضربة للوجه وضربة للكفين“ اس کے بعد

کہا کہ ”وفي إسناد إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى، وهو ضعيف، وإن كان

حجة عند الشافعي“۔ (۳)

یعنی طبرانی کی اس سند میں ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ ضعیف راوی ہیں، اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے

(۱) رواه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الطهارة، باب ذكر الروايات في كيفية التيمم عن عمار بن

ياسر رضي الله عنه، وقال: أخبرنا الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، أنا عبد الله بن جعفر، ثنا

يونس بن حبيب، ثنا أبو داود، ثنا ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن عبيد الله، عن عمار بن ياسر إلخ، رقم:

(۱۰۰۱)، وقال: ”وكذلك رواه معمر بن راشد ويونس بن يزيد الأيلي والليث بن سعد وابن أخي الزهري

وجعفر بن برقان عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عمار، وحفظ فيه معمر ويونس ضربتين

كما حفظهما ابن أبي ذئب. ۳۲۰/۱، دار الكتب العلمية

(۲) بذل المجهود: ۴۷۹/۲، ۴۸۰

(۳) نيل الأوطار، كتاب التيمم، باب صفة التيمم، رقم: (۳۶۳)، ۲۸۳/۱

نزدیک وہ حجت ہیں۔

ابراہیم بن محمد ایک متکلم فیہ راوی ہیں بعض علماء سے ان کی توثیق بھی منقول ہے، اگرچہ محدثین نے ان پر جرح کی ہے۔

حافظ ابن حجر نے ”تہذیب التہذیب“ میں نقل کیا ہے کہ یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے ان کے بارے میں پوچھا کہ کیا وہ ثقہ تھے؟ تو انہوں نے جواب دیا، نہیں۔

عبداللہ بن احمد اپنے والد امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ”کان قدریاء، معتزلیاء، جہمیاء، کل بلاء فیہ“۔ (۱)

ابوطالب نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ ”لا یکتب حدیثہ ترک الناس حدیثہ، کان یروی احادیث منکرۃ لا أصل لها“۔ (۲)

بشر بن المفضل کہتے ہیں میں نے اہل مدینہ کے فقہاء سے ان کے بارے میں پوچھا تو سب نے کہا کہ ”کذاب“۔ (۳)

علی بن المدینی یحییٰ بن سعید سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”کذاب“۔ (۴)

ابام بخاری فرماتے ہیں: ”جہمی، ترکہ ابن المبارک والناس، کان یری القدر“۔ (۵)

ابن معین سے ان کے بارے میں منقول ہے: ”لیس بثقة، کذاب فی کل ماروی“۔ (۶)

یحییٰ ابن معین ہی کہتے ہیں کہ ان میں تین بری خصلتیں تھیں: کان کذاباً، وکان قدریاء، وکان

رافضیاء“۔ (۷)

(۱) تہذیب الکمال: ۱/ ۱۵۸

(۲) حوالہ بالا

(۳) حوالہ بالا

(۴) حوالہ بالا

(۵) حوالہ بالا

(۶) حوالہ بالا

(۷) حوالہ بالا

امام نسائی فرماتے ہیں: "متروک الحدیث" وقال فی موضع آخر، "لیس بثقة ولا یکتب حدیثه"۔ (۱)

اس کے علاوہ امام شافعی اور حمدان بن اسبہانی وغیرہ سے ان کے بارے میں تو شکی کلمات بھی منقول ہیں۔

چنانچہ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ "کان ابراہیم بن ابي یحییٰ قد ریا" تو ربیع سے کہا گیا کہ پھر امام شافعی نے ان سے روایات کیوں لیں؟ تو انہوں نے کہا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہا کرتے تھے:

"لأن یخر ابراہیم من بعد أحب إلیه من أن یکذب، وکان ثقة فی الحدیث" (۲) کہ کسی دور (اونچی) جگہ سے گرجانا انہیں گوارا تھا مگر جھوٹ بولنا نہیں، اور وہ ثقہ تھے۔

ابن عدی کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن محمد بن سعید سے کہا کہ کیا تم امام شافعی کے علاوہ کسی دوسرے ایسے شخص کو جانتے ہو جنہوں نے ابراہیم کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ جی ہاں! مجھے احمد بن یحییٰ الاودی نے بیان کیا کہ انہوں نے حمدان بن اسبہانی سے پوچھا کہ کیا تم ابراہیم بن ابی یحییٰ کی حدیث پر اعتماد کرتے ہو؟ تو انہوں نے کہا، جی ہاں! ابن عدی کہتے ہیں کہ یہ کلام نقل کرنے کے بعد احمد بن محمد بن سعید نے مجھ سے کہا کہ:

"نظرت فی حدیث ابراہیم کثیرا، ولیس بمنکر الحدیث"۔ (۳)
کہ میں نے ابراہیم کی حدیث میں بہت غور کیا ہے وہ منکر الحدیث نہیں ہے۔
پھر ابن عدی، احمد بن محمد بن سعید کا یہ کلام نقل کرنے کے بعد اس کی تائید میں کہتے ہیں:
"وهذا الذي قاله كما قال، وقد نظرت أنا أيضاً في حدیثه الكثير، فلم

(۱) تہذیب التہذیب: ۱/۱۵۹

(۲) حوالہ بالا

(۳) حوالہ بالا

أجود فيه منكرًا، إلا عن شيوخ يحتملون، وإنما يروى المنكر من قبل الراوي

عنه أو من قبل شيخه، وهو في جملة من يكتب حديث“ (۱)

یعنی احمد بن محمد کے بعد میں نے خود بھی (ان کی رائے کی تصدیق کرنے کے لیے) ابراہیم بن محمد کی بہت ساری احادیث پر غور کیا، مجھے اس میں کوئی منکر روایت نہیں ملی، سوائے چند ایسے شیوخ سے جن کا ضعف قابلِ تحمل ہے۔ اور اگر کوئی روایت منکر ہے بھی، تو وہ دراصل ان سے روایت کرنے والوں میں سے کسی کی وجہ سے ہے، یا ان کے کسی شیخ کی وجہ سے۔ بہر حال! یہ منجملہ ان روایات میں سے ہیں جن کی احادیث لکھی جاتی ہیں (یعنی ترک نہیں کی جائیں گی)۔

امام شافعی کتاب ”اختلاف الحديث“ میں فرماتے ہیں: ”ابن أبي يحيى أحفظ من الدراوردي“ (۲) بہر حال! یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، امام شافعی، حمدان بن اسمہانی، احمد بن محمد بن سعید اور ابن عدی وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ دوسری طرف کئی بڑے محدثین نے ان پر مختلف الفاظ سے جرح کی ہے۔ چونکہ جمہور حضرات کا استدلال صرف اسی روایت یا اسی طریق پر موقوف نہیں، لہذا اگر یہ طریق فی نفسہ ضعیف بھی ہو تو مضرت نہیں۔ نیز اس کے بقیہ طرق جو ہم نے سابق میں ذکر کیے ہیں، وہ سالم ہیں، تو تعدد طرق کی وجہ سے بھی اسے قابلِ احتجاج قرار دیا جاسکتا ہے۔

دوسری دلیل: حضرت اسلع رضی اللہ عنہ کی روایت

”عن أسلع التميمي، قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فقال لي ”يا أسلع قم فأرحل لنا“، قلت: يا رسول الله، أصابتني بعدك جنابة، فسكت عني حتى أتاه جبريل بآية التيمم، فقال لي: ”يا أسلع قم فتيمم صعيدا طيباً، ضربتين: ضربة لوجهك وضربة لذرأعيك، ظاهرهما وباطنهما“۔ رواه الطحاوي والطبراني وغيرهما (۳)

(۱) تہذیب التہذیب: ۱۵۹/۱

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۶۱/۱

(۳) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، قال: حدثنا محمد بن الحجاج، قال: ثنا علي بن معبد، قال:

حضرت اسلع تمیمی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھا، (واپسی کے لیے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ اونٹوں کو سواری کے لیے سدھاؤ، میں نے کہا کہ مجھے جنابت لاحق ہوگئی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے، کچھ دیر بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام آیت تیمم لے کر نازل ہوئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ زمین پر دو ضربیں لگا کر تیمم کرو، ایک ضرب اپنے چہرے کے لیے اور دوسری ضرب اندر باہر سے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔
اس حدیث میں بھی دو ضربوں کی تصریح ہے۔

علامہ شوکانی نے اس کے بارے میں لکھا کہ: ”وفیه الریبع بن بدر وهو ضعیف“ (۱) لیکن امام بیہقی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

”الریبع بن بدر ضعیف إلا أنه غیر منفرد به، وقد روینا هذا القول من التابعین عن سالم بن عبد اللہ والحسن البصری والشعبي وإبراهیم النخعی“ (۲)

تیسری دلیل: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے۔ مرفوعاً سے امام حاکم اور دارقطنی نے روایت کیا ہے:

”عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”التیمم ضربتان:

ضربة الوجه، وضربة للیدین إلى المرفقین“ (۳)

ثنا أبو یوسف، عن الریبع بن بدر، قال: حدثنی أبي عن جدي، عن أسلع التمیمي کتاب الطہارۃ، باب صفة التیمم کیف هی؟ رقم: (۶۵۳)، ۱/۱۴۶. وأخرجه الطبرانی فی المعجم الکبیر: ۱/۲۹۸. والدارقطني فی سننه: ۱/۱۷۹

(۱) نیل الأوطار: ۱/۲۸۴

(۲) السنن الکبری، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم، رقم: (۱۰۰۰)، ۱/۳۱۹

(۳) رواه الدارقطني فی سننه فی کتاب الطہارۃ، باب التیمم، برقم: (۱۶)، فقال: حدثنا أبو عبد اللہ محمد بن

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یتیم میں دو ضربیں ہیں: ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔

امام دارقطنی اس کو مرفوعاً نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”کذا رواه علي بن ظبيان مرفوعاً، وقفه يحيى بن القطان وهشيم

وغيرها، وهو الصواب“۔ (۱)

یعنی عبید اللہ بن عمر کے شاگرد علی بن ظبیان نے ان سے یہ روایت مرفوعاً نقل کی ہے، جب کہ یحییٰ بن سعید القطان اور ہشیم بن بشیر اس روایت کو عبید اللہ بن عمر سے موقوفاً (یعنی موقوف علی ابن عمر) نقل کرتے ہیں اور وہی صحیح ہے۔

امام حاکم نے مستدرک میں اسے مرفوعاً ذکر کرنے کے بعد اس روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، آگے

فرمایا:

”ولا أعلم أحداً أسنده عن عبید الله غير علي بن ظبيان، وهو

صدوق، وقد أوقفه يحيى بن سعيد وهشيم بن بشير وغيرهما“۔ (۲)

یعنی مجھے علی بن ظبیان کے علاوہ کسی دوسرے ایسے راوی کا علم نہیں جنہوں نے عبید اللہ سے اس روایت کو مسنداً مرفوعاً نقل کیا ہو، جب کہ علی بن ظبیان صدوق ہیں۔

امام مالک نے بھی مؤطا میں اس کو دوسرے الفاظ سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ (۳) امام بیہقی نے اسے

إسماعيل الفارسي، نا عبد الله بن الحسين بن جابر، نا عبد الرحيم بن مطرف، ثنا علي بن ظبيان، عن عبید الله بن عمر، عن نافع عن ابن عمر إلخ: ۱۸۰/۱. وأخرجه الحاكم في مستدركه في كتاب الطهارة، برقم: (۶۳۴)، فقال: حدثنا علي بن عيسى الحيري، ثنا محمد بن عمرو الحرشي، ثنا محمد بن يحيى، ثنا علي بن ظبيان، عن عبید الله، عن نافع، عن ابن عمر إلخ: ۲۸۷/۱

(۱) سنن الدارقطني: ۱۸۰/۱

(۲) المستدرک علی الصحيحین: ۲۸۷/۱

(۳) ونصه: ”وحدثني عن مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يتيمم إلى المرفقين“. كتاب الطهارة، باب

موقوفاروایت کرنے کے بعد فرمایا:

”رواہ علی بن ظبیان عن عبید اللہ بن عمر فرفعہ وهو خطأ، والصواب بهذا اللفظ عن ابن عمر موقوف، ورواہ سلیمان بن ابی داود الحرانی: عن سالم، ونافع، عن ابن عمر، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورواہ سلیمان ابن أرقم التیمی: عن الزہری، عن سالم، عن أبیہ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم. وسلیمان بن ابی داود وسلیمان بن أرقم ضعيفان، لا یحتج بروایتہما. والصحیح رواية معمر وغيره: عن الزہری، عن سالم، عن ابن عمر من فعله“۔ (۱)

یعنی علی بن ظبیان نے اسے عبد اللہ بن عمر سے مرفوعاً روایت کیا ہے یہ درست نہیں، بلکہ ان الفاظ کے ساتھ اس روایت کا موقوف ہونا درست ہے۔ اسی طرح سلیمان بن ابی داؤد اور سلیمان بن ارقم التیمی نے بھی اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، لیکن یہ دونوں راوی ضعیف ہیں ان کی روایت سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اور صحیح یہی ہے کہ یہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اپنا فعل ہے (یعنی یہ روایت موقوف علی ابن عمر ہے)، جیسا کہ معمر اور زہری کے دوسرے شاگردوں نے اسے زہری عن سالم عن ابن عمر موقوفاً روایت کیا ہے۔ علامہ شوکانی نے مرفوع روایت نقل کرنے کے بعد کہا کہ:

”وفي إسنادہ علی بن ظبیان فقال الحافظ: هو ضعيف، ضعفه

القطان وابن معین وغير واحد“۔ (۲)

یعنی علی بن ظبیان ایک ضعیف راوی ہے، یحییٰ بن سعید القطان اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔

العمل في التيمم، رقم: (۹۱)، ۵۶/۱

(۱) السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم: ۳۱۹/۱

(۲) نیل الأوطار: ۲۸۴/۱

امام حاکم کے حوالے سے ہم نے ذکر کیا کہ انہوں نے علی بن ظبیان کو ”صدوق“ کہا ہے، لیکن علامہ شمس الحق عظیم آبادی ”التعلیق المغنی“ میں فرماتے ہیں:

”وقد ضعف بعضهم هذا الحديث بعلي بن ظبيان. قال في الإمام:

قال ابن نمير: يخطئ في حديثه كله. وقال يحيى بن سعيد وأبو داود: ليس

بشيء. وقال النسائي وأبو حاتم: متروك. وقال أبو زرعة: واهي الحديث. وقال

ابن حبان: يسقط الاحتجاج بأخباره وكذلك رواه ابن عدي، وقال:

رفعه علي بن ظبيان، والثقات كالثوري ويحيى القطان وقوه“۔ (۱)

مطلب یہ کہ ابن نمیر، یحییٰ بن سعید القطان، امام ابوداؤد، امام نسائی، ابوحاتم، ابوزرعة اور ابن حبان وغیرہ نے علی بن ظبیان کی تضعیف کی ہے، جس کی بناء پر یہ روایت (مرفوعاً) ضعیف ہے اور جو ثقہ راوی ہیں، جیسے سفیان ثوری اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ تو وہ اسے موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت جس میں ضربتین کی تصریح ہے، یہ ان سے مرفوعاً بھی مروی ہے اور موقوفاً بھی، مرفوع طریق میں علی بن ظبیان ضعیف راوی ہیں، جن کی وجہ سے اس روایت سے استدلال محل نظر ہے، جب کہ موقوف طریق صحیح ہے، ثقہ روایات نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ بہر حال اگر مرفوع طریق کو ناقابل استدلال بھی قرار دے دیا جائے تب بھی کوئی مضائقہ نہیں، کہ اس باب میں موقوف روایت بھی مرفوع ہی کے حکم میں ہے، اس لیے کہ یہ امور غیر مدرک بالقیاس ہیں، یعنی ان میں رائے اور اجتہاد کو کوئی دخل نہیں۔ اور غیر مدرک بالقیاس امور میں موقوف روایت مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے۔ (۲)

ایک جواب اس کا فقہاء کے انداز میں یہ ہے کہ آدمی کبھی فتویٰ کے انداز میں بات کرتا ہے تو اسے مرفوعاً ذکر نہیں کرتا، (۳) یعنی اس کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع روایت ہوتی ہے اور اس کا عمل بھی چونکہ اُسی کے مطابق ہوتا ہے اس لیے وہ فتویٰ بھی اسی پر دیتا ہے، لہذا جب وہ فتویٰ کے انداز میں اسے ذکر کرتا ہے تو

(۱) التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی: ۱/۱۸۱

(۲) بذل المجہود: ۲/۴۸۲

(۳) بذل المجہود: ۲/۴۸۲

اسے مرفوعاً ذکر نہیں کرتا، اگرچہ فی نفسہ وہ مرفوع ہی ہو۔

چوتھی دلیل: حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت

عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "التيمم ضربتان:

ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين".

تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔

رواه الحاكم، واللفظ له والدارقطني والبيهقي: من طريق إبراهيم بن

إسحاق الحربي، عن عثمان بن محمد الأنماطي، عن حرمي بن عمارة، عن

عزرة بن ثابت عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه". (۱)

یہ حدیث بھی مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے، ہم نے مرفوع طریق ذکر کیا ہے، امام حاکم نے

اسے ذکر کرنے کے بعد صحیح الاسناد کہا ہے اور حافظ ذہبی نے امام حاکم کی تصحیح کی تائید کی ہے۔ (۲)

امام دارقطنی نے اسے مرفوعاً نقل کرنے کے بعد فرمایا: "رجالہ کلہم ثقات"۔ (۳) کہ اس روایت

کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

علامہ شمس الحق عظیم آبادی نے دارقطنی کے حاشیہ میں ذکر کیا کہ امام حاکم نے بھی اس روایت کی تصحیح کی

ہے، البتہ ابن الجوزی نے "التحقیق" میں کہا کہ عثمان بن محمد ایک متکلم فیہ راوی ہیں۔ لیکن امام تقی الدین ابن دقیق

العید اور حافظ ابن البہادی صاحب "التنقیح" نے ان پر رد کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ ابن الجوزی کا یہ کلام مقبول

نہیں، اس لیے کہ انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ کس نے ان پر کلام کیا ہے، جب کہ ابوداؤد اور ابوبکر ابن ابی عاصم

(۱) انظر: المستدرک، کتاب الطہارۃ، رقم: (۶۳۸)، ۱/۲۸۸. و سنن الدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب

التیمم، رقم: (۲۲)، ۱/۱۸۱. والسنن الکبری للبیہقی، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم، رقم: (۹۹۹)،

وغیرہ ان سے روایت کرتے ہیں، نیز ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعديل میں انہیں ذکر کیا ہے اور ان پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ امام ذہبی نے صرف اتنا کہا کہ ”فیہ لین“ (۱) علامہ عینی نے امام حاکم اور حافظ ذہبی کی تصحیح نقل کرتے ہوئے فرمایا:

”وأخرجه البيهقي أيضا والحاكم أيضا: في حديث إسحاق

الحري، وقال: هذا إسناد صحيح، وقال الذهبي أيضاً: إسناده صحيح“ (۲)

اس کے بعد فرمایا:

”ولا يلتفت إلى قول من يمنع صحته“ (۳) یعنی اس کی صحت کا انکار کرنے والے کا قول قابل

توجہ نہیں۔

عثمان بن محمد الأنماطي

میں نے خود کئی کتابوں میں ان کا ترجمہ دیکھا، لیکن مجھے ان پر کوئی کلام نہیں ملا، صرف حافظ ذہبی نے ”المغنی فی الضعفاء“ میں کہا کہ: ”فیہ لین“ (۴) ظاہر ہے کہ یہ کوئی قابل اعتبار معتد بہ جرح نہیں، بلکہ انتہائی خفیف سا کلام ہے۔

حافظ مزنی نے ”تہذیب الکمال“ میں صرف ان کا مختصر سا تعارف اور شیوخ و تلامذہ کا ذکر کیا ہے، کلام انہوں نے بھی کوئی نقل نہیں کیا۔ (۵)

اسی طرح حافظ ذہبی نے ”الکاشف“ میں بھی ان کا تذکرہ بغیر کسی کلام کے کیا ہے۔ (۶)

(۱) التعليق المغني على سنن الدارقطني: ۱/۱۸۱، ۱۸۲. إعلاء السنن: ۱/۳۱۸، ۳۱۹. ونصب الراية:

۱۵۱/۱

(۲) عمدة القاري: ۴/۲۰

(۳) عمدة القاري: ۴/۲۰

(۴) رقم الترجمة: (۴۰۶۰)، ۲/۵۰

(۵) تہذیب الکمال: ۱۹/۴۸۷، ۴۸۸

(۶) الکاشف، رقم: (۳۷۷۸)، ۲/۲۵۰

اسی طرح اور کتابوں میں بھی ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”تہذیب“ میں ان کا تعارف کروانے کے بعد فرمایا: ”روی عنہ أبو داود

و أبو بکر بن أبي عاصم وعبد الله بن أحمد الأهوازي إلخ

پھر حافظ ذہبی کا کلام ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

”قلت: قال الذهبي: عثمان بن محمد الأنماطي شيخ حدث عنه

إبراهيم الحربي، صويلح وقد تكلموا فيه“۔ (۲)

کہ ابراہیم بن اسحاق الحربی ان سے روایت کرتے ہیں، یہ اچھے آدمی ہیں، ان

پر کچھ کلام ہے۔

لیکن حافظ ذہبی نے نہ تو اس کلام کی وضاحت کی اور نہ ہی کلام کرنے والوں کی تعیین و تصریح کی، البتہ

”المغني“ میں حافظ ذہبی نے ”فیہ لین“ ذکر کیا تھا، جو میں بتا چکا ہوں۔

آگے حافظ صاحب اپنی بات کرتے ہیں کہ:

”ولم أر لأحد فيه كلاماً إلا أن ابن الجوزي قال في ”التحقيق“:

”تكلم فيه“. ولم يذكره مع ذلك في الضعفاء، وقد تعقبه ابن دقيق العيد بأن

ابن أبي حاتم ذكره فلم يذكر فيه جرحاً، ورأيت في حاشية سنن الدارقطني

عقب حديث أخرجه: من طريق إبراهيم الحربي، عن عثمان بن محمد

الأنماطي، عن حرمي بن عمار، عن عزرة بن ثابت، عن أبي الزبير، عن

جابر في التيمم: ”كلهم ثقات والصحيح موقوف“۔ (۳)

یعنی مجھے کسی محدث کا ان کے بارے میں کوئی کلام نہیں ملا، سوائے ابن الجوزی

(۱) دیکھیے: میزان الاعتدال: ۵۲/۳، ولسان المیزان: ۱۵۲/۴، والجرح والتعديل: ۹۱۲/۶، و خلاصة تذهيب

تہذیب الکمال للخزرجی: (ص: ۲۶۲)

(۲) تہذیب التہذیب: ۱۵۲/۷

(۳) حوالہ بالا

کے، کہ انہوں نے صرف یہ کہا کہ ان پر کچھ کلام ہے، مگر اس کے باوجود ابن الجوزی نے انہیں ضعفاء میں ذکر نہیں کیا۔ علاوہ ازیں ابن الجوزی کے اس کلام مبہم پر ابن دقیق العید نے یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعديل میں انہیں ذکر کیا ہے، لیکن ان پر کوئی کلام ذکر نہیں کیا۔ پھر حافظ صاحب نے روایت کی صحت کی تائید میں کہا کہ سنن دارقطنی میں جہاں ان کی مذکورہ روایت موجود ہے، وہاں اس کے حاشیہ پر میں نے یہ لکھا ہوا دیکھا کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، صحیح اس کا موقوف ہونا ہے۔

حافظ صاحب نے ”تقریب التہذیب“ میں انہیں ”مقبول“ کہا ہے۔ (۱) امام دارقطنی نے روات کی توثیق نقل کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ ”والصواب موقوف“۔ (۲) کہ اس کا موقوف ہونا صحیح ہے بہ نسبت مرفوع ہونے کے۔ موقوف روایت میں ہے:

”عن جابر قال: جاء رجل فقال: أصابتنى جنابة، وإنى تمعكت في التراب، قال: اضرب. فضرب بيده فمسح وجهه، ثم ضرب بيده أخرى فمسح بها يديه إلى المرفقين“. أخرجه الدارقطني: من طريق إبراهيم الحربي، عن أبي نعيم، عن عذرة بن ثابت، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه، وكذا رواه الحاكم والطحاوي وابن أبي شيبة وغيرهم. (۳)

کہ ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ مجھے جنابت لاحق ہوگئی تھی تو میں مٹی میں لوٹ ہوا، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ زمین پر ہاتھ مارو، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر ایک مرتبہ ہاتھ مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا،

(۱) تقریب التہذیب، رقم الترجمة: (۴۵۳۰)، ۱/۶۶۴

(۲) سنن الدارقطني: ۱/۱۸۱

(۳) سنن الدارقطني، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۲۳)، ۱/۱۸۲۔ المستدرک علی الصحیحین،

کتاب الطہارۃ، رقم: (۶۳۷)، ۱/۲۸۸۔ السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم؟ رقم: (۹۹۸)،

۱/۳۱۹۔ شرح معانی الآثار، کتاب الطہارۃ، باب صفة التیمم کیف هی؟ رقم: (۶۵۸)، ۱/۱۴۷، ۱۴۸۔

المصنف لابن أبي شيبة، کتاب الطہارۃ، باب فی التیمم کیف هو؟ رقم: (۱۷۰۰)، ۲/۱۸۹

پھر دوسری مرتبہ مارا اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

مرفوع اور موقوف کے طریق میں پہلا فرق یہ ہے کہ مرفوع طریق میں ابراہیم بن اسحاق الحرابی اور عزہ بن ثابت کے درمیان دو واسطے ہیں: ایک عثمان بن محمد الانماطی اور دوسرا حرمی بن عمارہ۔ جب کہ موقوف طریق میں ان دونوں کے درمیان ایک ہی واسطہ ہے ابو نعیم کا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ مرفوع طریق میں عزہ بن ثابت سے حرمی بن عمارہ روایت کر رہے ہیں اور مرفوع طریق میں اُن سے ابو نعیم روایت کر رہے ہیں۔ امام دارقطنی نے چونکہ مرفوع طریق نقل کرنے کے بعد یہ کہا تھا کہ ”والصواب موقوف“ اس لیے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ آدمی کبھی کسی روایت کو مرفوعاً ذکر کرتا ہے اور کبھی موقوفاً علی وجہ الفحوی، لہذا موقوف و مرفوع میں اس بناء پر کوئی تعارض نہیں۔ لیکن یہ جواب قابل اطمینان نہیں، اس لیے کہ یہ جواب تو اس صورت میں ہوتا جب مرفوع اور موقوف دونوں طریق سے روایت کرنے والا شخص ایک ہی ہوتا، جب کہ یہاں ایسا نہیں۔ میں نے ذکر کیا کہ مرفوع طریق میں عزہ بن ثابت سے روایت کرنے والے حرمی بن عمارہ ہیں، جب کہ موقوف طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابو نعیم ہیں، تو گویا کہ عزہ کے ایک شاگرد حرمی بن عمارہ اس روایت کو اُن سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور دوسرے شاگرد ابو نعیم اسے اُن سے موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ تو یہ حرمی بن عمارہ اور ابو نعیم کا اختلاف ہوا۔ اور ابو نعیم حرمی بن عمارہ سے اوثق ہیں، (۱) لہذا یہ ثقہ اور اوثق میں اختلاف ہوا، تو ترجیح اوثق کے

(۱) حرمی بن عمارہ بن ابی حفصہ عسکری بصری، ان کا نام ”ثابت“ اور ”ثابت“ نقل کیا گیا ہے۔

شعبہ بن الحجاج، عمر بن الفضل السلمی اور عزہ بن ثابت وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے علی بن المدینی، محمد بن بشار بن دار، محمد بن الحنفی اور نصر بن علی وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

حافظ مزی نے تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے کہ عثمان بن سعید داری یحییٰ بن معین کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ

”صدوق“

عبدالرحمن بن ابی حاتم کہتے ہیں کہ میرے والد ابو حاتم سے حرمی بن عمارہ کے مرتبہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے

فرمایا کہ وہ یحییٰ بن سعید، عبدالرحمن بن مہدی اور غندر کے مرتبہ کے نہیں ہیں۔

امام دارقطنی نے اپنی سنن میں انہیں ”ثقلہ“ قرار دیا ہے۔

حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں: ”وذكره العقيلي في الضعفاء فأساء“ کہ عقیلی نے انہیں کتاب

الضعفاء میں ذکر کیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں۔

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۵۵۶/۵-۵۵۸، والتاریخ الكبير للبخاري: ۳/ الترجمة: (۴۱۰)، والضعفاء الكبير للعقيلي: ۱/ ۲۷۰، کتاب الکنی والأسماء للدولابي: ۱/ ۱۷۱، والجرح والتعديل: ۳۰۶/۳، وسنن النصارقطنی: ۱/ ۱۸۱، والجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسراني: ۱/ ۱۱۳، رقم الترجمة: (۴۴۱)، وميزان الاعتدال: ۱/ ۴۷۳، ۴۷۴، والمغني في الضعفاء للذهبي: ۱/ ۲۴۰، والكاشف: ۱/ ۲۱۳، وإكمال تہذیب الکمال لمغلطاي: ۲/ ۱۴۵، وتہذیب التہذیب: ۲/ ۲۳۲، ۲۳۳، وخلاصة الخزرجي: ۱/ الترجمة: (۱۲۸۷)، والطبقات الكبرى لابن سعد: ۷/ ۳۰۳

أبو نعيم

ان کا لقب الفضل بن دكين ہے، نام عمرو بن حماد بن زهير بن درہم القرشي التميمي ہے۔

یہ اسرائیل بن یونس بن ابی اسحاق السیمعی، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، حسن بن صالح، سلیمان أعمش، شعبہ بن الحجاج، عبد العزیز بن ابی رواد، محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی، مسعر بن کدام، امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت، ہشام بن ابی عبد اللہ المستوفی، یونس بن ابی اسحاق السیمعی اور عزرة بن ثابت جیسے مشاہیر سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں امام بخاری، ابراہیم بن اسحاق الحرلی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حسن بن اسحاق المروزی، عبد اللہ بن المبارک، ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ، عثمان بن محمد بن ابی شیبہ، محمد بن اسماعیل بن علیہ، محمد بن سعد کا تب الواقدي، یعقوب بن شیبہ اور یحییٰ بن معین جیسے مشاہیر شامل ہیں۔

حافظ مزنی نے تہذیب الکمال میں چوبیس صفحات میں تفصیل کے ساتھ ان کا تذکرہ اور ان کے بارے میں جلیل القدر مشاہیر محدثین کرام کی توثیقی آراء ذکر کی ہیں:

یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں: ”أبو نعيم ثقة، ثبت، صدوق“.

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”یحییٰ (بن سعید) وعبدالرحمان (بن مہدی) وأبو نعيم الحجة الثبت، كان أبو نعيم ثبتاً“.

حافظ ابو زرعہ فرماتے ہیں کہ میں نے یحییٰ بن معین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ:

”ما رأيت أثبت من رجلين: أبي نعيم وعفان“.

محمد بن عبد اللہ بن عمار الموصلي کہتے ہیں:

”أبو نعيم متقن، حافظ، إذا روى عن الثقات فحديثه حجة أحج ما يكون“.

ابوزرعہ کہتے ہیں کہ مجھے احمد بن صالح نے کہا: ”ما رأيت محدثاً أصدق من أبي نعيم“۔

امام ابو حاتم کہتے ہیں کہ میں نے علی بن المدینی سے پوچھا کہ ”من أوثق أصحاب الثوري؟“ سفیان ثوری کے شاگردوں میں سب سے زیادہ اوثق کون ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا، فقال: يحيى بن سعيد وعبدالرحمن بن مهدي، ووكيع وأبو نعيم، وأبو نعيم من الثقات۔

عجلی فرماتے ہیں: ”أبو نعيم الأحول كفوفي، ثقة ثبت في الحديث“۔

يعقوب بن سفیان الفاری کہتے ہیں: ”أجمع أصحابنا أن أبا نعيم كان غاية في الاتقان“۔

عبدالرحمن بن ابی حاتم کہتے ہیں کہ ابوزرعہ سے ابو نعیم اور قبیصہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: ”أبو نعيم أتقن الرجلين“۔

امام ابو حاتم فرماتے ہیں:

”ثقة، كان يحفظ حديث الثوري ومسر حفظا، كان يحرز حديث الثوري ثلاثة آلاف وخمس مائة حديث، وحديث مسر نحو خمس مئة حديث، كان يأتي بحديث الثوري على لفظ واحد لا يغير، وكان لا يلتفت وكان حافظاً متقناً“۔

یعنی حفظ اور اتقان کا یہ عالم تھا کہ سفیان ثوری کی ساڑھے تین ہزار احادیث ایسی یاد ہیں کہ

جب بھی بیان کرتے، نہ تو الفاظ میں تبدیلی آتی اور نہ ہی انہیں تلقین کی ضرورت پڑتی۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”لم أر من المحدثين من يحفظ ويأتي بالحديث على لفظ واحد لا يغيره سوى قبيصة وأبي نعيم في

حديث الثوري، ويحيى الحماني في حديث شريك، وعلي بن الجعد في حديثه“۔

تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ۱۹۷/۲۳-۲۲۰، والطبقات الكبرى لابن سعد: ۴۰۰/۶،

خلاصة الخرزجي: ۲/ الترجمة: (۵۷۱۰)، التاريخ الكبير للبخاري: ۱۱۸/۷، تقريب التهذيب: ۱۱۰/۲،

تهذيب التهذيب: ۲۷۰-۲۷۶، الجرح والتعديل: ۸۲/۷، تذكرة الحفاظ: ۳۷۲/۱، كتاب الثقات لابن

حبان: ۲۱۹/۷، الكاشف، رقم الترجمة: (۴۵۲۹)، تاريخ بغداد: ۳۴۶/۱۲، سير أعلام النبلاء: ۱۴۲/۱۰،

الجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسراني: ۴۱۲/۲، الكامل في التاريخ: ۴۴۵/۶۔

ان دونوں راویوں کے اس اجمالی ترجمہ سے یہ بات واضح ہے کہ ابو نعیم اوثق ہے حری بن عمارہ سے اور وہ بھی ثقہ

بیان کو ہوگی۔ ابن دقیق العید نے ابن الجوزی کے کلام پر رد کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہا تھا کہ یہ روایت شاذ ہے، علامہ نیوی نے اس کے شاذ ہونے کی تردید کی ہے اور فرمایا کہ رفع تو زیادتی ہے جو ثقہ سے مقبول ہوتی ہے، اس لیے کہ عزہ بن ثابت کے تلامذہ میں عثمان بن محمد الانماطی کی مخالفت ابو نعیم کے علاوہ کسی نے نہیں کی، اور یہ دونوں ثقہ ہیں، لہذا اسے شاذ قرار دینا درست نہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دارقطنی نے جو ”الصواب موقوف“ کہا تھا وہ بھی درست نہیں، اس لیے کہ مرفوع بھی درست ہی ہے۔ (۱)

بہر حال! حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح سے مروی ہے، امام دارقطنی نے فرمایا کہ موقوف ہونا صحیح ہے۔ لیکن اس کا رفع بھی ثابت ہے اور صحیح طریق سے ہے جس پر کوئی کلام نہیں، سوائے عثمان بن محمد الانماطی کے، کہ ابن الجوزی نے ان پر کلام نقل کیا ہے، لیکن جمہور وثقہ محدثین نے اس پر اعتماد نہیں کیا، تو نتیجہ یہ ہوا کہ یہ روایت موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح سے ثابت اور صحیح ہے۔

پانچویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت

حدثنا نافع قال: انطلقت مع ابن عمر في حاجة إلى ابن عباس،
فقضى ابن عمر حاجته، وكان من حديثه يومئذ أن قال: ”مر رجل على
رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك، وقد خرج من غائط أو
بول، فسلم عليه، فلم يرد عليه حتى إذا كاد الرجل أن يتواري في السكة،
فضرب يديه على الحائط ومسح بهما وجهه، ثم ضرب بهما ضربة أخرى،
فمسح ذراعيه، ثم رد على الرجل السلام. وقال: ”إنه لم يمنعني أن أرد
عليك السلام إلا أنني لم أكن على طهر“. رواه أبو داود واللفظ له، وكذا
أخرجه البيهقي وغيره: من طريق محمد بن ثابت، قال: حدثنا نافع“۔ (۲)

(۱) التعليق الحسن على آثار السنن، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۱۸۷)، ص: ۴۸، وإعلاء السنن،
كتاب الطهارة، باب كيفية التيمم، رقم: (۲۸۵)، ۱/۳۱۹۔

(۲) انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۳۰)، وسنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب
التيمم، رقم: (۷)، ۱/۱۷۷، والسنن الكبرى للبيهقي، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، رقم: (۹۹۳)،
۱/۳۱۶، ۳۱۷، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۰۹)، ۱/۲۸۴۔

نافع کہتے ہیں کہ میں ابن عمر کے ساتھ ان کی کسی ضرورت سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس گیا، جب ابن عمر نے اپنی ضرورت پوری کی، تو اس دن ان کے درمیان جو گفتگو ہوئی اس میں ابن عمر نے یہ بھی کہا کہ مدینہ کی گلیوں میں سے کسی گلی میں ایک آدمی کا گزر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہوا، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے فارغ ہو کر نکلے تو اس آدمی نے سلام کیا، لیکن آپ علیہ السلام نے (اس حالت میں) جواب نہ دیا، یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ آدمی گلی میں غائب ہو جاتا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (جلدی سے) دیوار پر (ایک مرتبہ) ہاتھ مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ مارا اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا مسح کیا، پھر اس آدمی کے سلام کا جواب دیا اور (ساتھ ہی یہ بھی) فرمایا کہ طہارت کی حالت میں نہ ہونے کی وجہ سے (اُس وقت فوراً) آپ کو سلام کا جواب نہ دے سکا۔

اس روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم میں دو ضربیں استعمال کیں۔ امام ابوداؤد یہ روایت نقل کرنے کے بعد اس پر نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: روى محمد بن ثابت

حديثاً منكراً في التيمم“۔ (۱)

یعنی محمد بن ثابت کی یہ روایت منکر ہے۔ حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے اس کا جواب دیا کہ یہ منکر نہیں، اس لیے کہ منکر روایت تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ضعیف راوی سوء حفظ یا جہالت کے ساتھ روایت کرے ثقہ کی مخالفت کرتے ہوئے، تو اس صورت میں جو رائج ہو اس کو ”معروف“ اور اس کے مقابل کو ”منکر“ کہتے ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ منکر کا تحقق دو چیزوں سے ہوتا ہے: ایک ثقہ کی مخالفت، دوسرا راوی کا ضعیف ہونا۔ جب کہ یہاں دونوں باتیں نہیں۔ جہاں تک مخالفت ثقہ کی بات ہے تو محمد بن ثابت نے یہاں ایک ضرب زائد ذکر کی ہے، جسے نافع کے دوسرے تلامذہ نے ذکر نہیں کی۔ تو یہ زیادتی کہلائے گی، مخالفت نہیں۔ اس لیے کہ اس

إلا أن في رواية البيهقي في كتابه: ”فمسح ذراعيه إلى المرفقين“ بدل ”فمسح ذراعيه“۔

(۱) أبوداود، رقم الحديث: (۳۳۰)

میں ایک ایسی بات کا اثبات ہو رہا ہے جو دوسری روایات میں ہے۔ تو گویا جس روایت میں ایک ضرب کا ذکر ہے وہ ضرب ثانی سے سبکت ہے اور محمد بن ثابت کی روایت میں اس ضرب ثانی کی زیادتی اور اس کا اثبات ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے۔

جہاں تک دوسری بات یعنی ضعف راوی کا تعلق ہے، سوان کے بارے میں جو کلام ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دوری ابن معین سے نقل کرتے ہیں: ”لیس بشيء“ وقال مرة: ”ضعیف“۔

امام نسائی فرماتے ہیں: ”لیس به بأس“ وقال مرة: ”لیس بالقوي“۔

معاویہ بن صالح ابن معین سے نقل کرتے ہیں: ”ینکر علیہ حدیث ابن عمر فی التیمم لا غیر“۔

کہ تیمم کے باب میں حدیث ابن عمر (حدیث مذکور) کے علاوہ ان کی کوئی روایت منکر نہیں۔

ابو حاتم فرماتے ہیں: ”لیس بالمتین، یکتب حدیثہ“۔

ابو احمد الحاکم فرماتے ہیں: ”لیس بالمتین“۔

امام بخاری فرماتے ہیں:

”یخالف فی بعض حدیثہ، روی عن نافع عن ابن عمر فی التیمم،

ورواه ایوب والناس عن نافع عن ابن عمر فعله“۔

یعنی بعض احادیث میں ان کی مخالفت کی گئی ہے، انہوں نے تیمم میں نافع عن ابن عمر سے مرفوعاً

(حدیث مذکور) ذکر کی ہے، حالانکہ نافع کے دوسرے تلامذہ ایوب وغیرہ نے اسے موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا

ہے، یعنی فعل ابن عمر قرار دیا ہے۔

محمد بن سلیمان اور احمد بن عبد اللہ العجلی نے انہیں ”ثقة“ قرار دیا ہے۔

عثمان دارمی ابن معین سے نقل کرتے ہیں: ”لیس به بأس“۔

اب خلاصہ یہ ہوا کہ یہ ضعیف راوی نہیں، ان پر کچھ کلام ضرور ہے اور جنہوں نے کلام کیا بھی ہے تو وہ

اسی روایت پر، پھر وہ کلام بھی یہ کہ انہوں نے اس روایت کو مرفوعاً نقل کیا ہے اور نافع کے دوسرے تلامذہ نے

موقوفاً۔ لہذا جب ضعف نہیں تو ان کی روایت منکر بھی نہیں کہلائے گی۔ آگے امام ابو داؤد فرماتے ہیں:

”لم يتابع محمد بن ثابت في هذه القصة على ضربين عن النبي

صلی اللہ علیہ وسلم، وروہ فعل ابن عمر“ (۱)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ضربتین روایت کرنے میں محمد بن ثابت متفرد ہیں، ان کی متابعت کسی نے نہیں کی، اس لیے کہ باقی راویوں نے اسے ابن عمر کے فعل کے طور پر (یعنی موقوف علی ابن عمر) روایت کیا ہے۔

امام بیہقی نے بھی اس اشکال کو ذکر کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض حفاظ نے محمد بن ثابت کا اس روایت کو مرفوعاً ذکر کرنے کو منکر کہا ہے، اس لیے کہ نافع کے دوسرے بہت سے تلامذہ اس کو موقوفاً روایت کرتے ہیں، لیکن اس کے رفع کو منکر قرار دینا درست نہیں، اس لیے کہ نافع کے ایک اور شاگرد ضحاک ابن عثمان بھی اس کو نافع عن ابن عمر سے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، البتہ انہوں نے اس روایت کو مختصراً ذکر کیا ہے، اس میں تیمم کا ذکر نہیں کیا اور ویسے بھی یہ قصہ بہت مشہور ہے، جسے ابو جہیم بن الحارث بن الصمہ الانصاری روایت کرتے ہیں، تو اسے منکر قرار نہیں دیا جاسکتا، نیز نافع کے ایک اور شاگرد یزید بن عبداللہ بن اسامہ بن الہاد بھی اس کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں اور وہ روایت اس سے اتم ہے، البتہ انہوں نے ”ذراعیہ“ کی جگہ ”یدیہ“ نقل کیا ہے۔ اس کے بعد امام بیہقی نے ابن الہاد کی اس روایت کو مسنداً مکمل ذکر کیا۔

پھر فرمایا کہ ”ذراعیین“ کو ذکر کرنے میں محمد بن ثابت متفرد ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا تیمم میں ذراعیین تک مسح کرنے اور اسی پر فتویٰ دینا محمد بن ثابت کی روایت کو مؤکد کرتی ہے اور اس کی صحت کی شاہد ہے، اس لیے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت نقل کرنے کے بعد اس کے خلاف نہیں کر سکتے، معلوم ہوا کہ یہ روایت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کر کے نقل کی ہے اور محمد بن ثابت نے نافع سے یاد کر کے نقل کی ہے۔ (۲)

علامہ ابن الترمذی نے ”الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی“ میں امام بیہقی کی السنن الکبریٰ پر جو تعقبات کیے ہیں، یہاں بھی ان کے کلام پر رد کیا ہے۔ اور فرمایا کہ اصل قصہ مشہور ہونے سے منکر کی نفی نہیں ہوتی، یا یوں کہیے کہ اصل قصہ کا مشہور ہونا منکر کے منافی نہیں، یہ جواب تو اس وقت درست ہوگا جب محمد بن

(۱) أبوداود، رقم الحديث: (۳۳۰)

(۲) انظر: السنن الکبری: ۱/۳۱۶، ۳۱۸، ومعرفة السنن والآثار: ۱/۲۸۴، ۲۸۵.

ثابت کی روایت کو منکر قرار دینے والے اصل قصہ کے اعتبار سے اسے منکر قرار دیتے، جب کہ وہ تو اصل قصہ کو منکر قرار نہیں دیتے، بلکہ اس میں جو ”ذرائعین“ کی قید ہے صرف اسے منکر قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ بقیہ قصہ کو تو نافع کے دوسرے تمام تلامذہ نقل کرتے ہیں، البتہ وہ ذرائعین نہیں بلکہ یدین کا تذکرہ کرتے ہیں۔

اسی طرح ضحاک بن عثمان اور ابن الہاد نے جو مرفوعاً ذکر کیا ہے، تو وہ بھی محمد بن ثابت کی روایت کے

لیے شاہد اسی وقت ہوگا جب اس میں ذرائعین کا تذکرہ ہو، ورنہ اصل قصہ تو منکر نہیں۔ (۱)

بہر حال! حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری، ابوزرعہ رازی اور ابوالاحمد بن عدی وغیرہ فرماتے ہیں کہ یہ

روایت موقوف ہے اور موقوفاً ہی صحیح ہے، اسی کو حافظ ابن حجر نے بھی اختیار کیا ہے اور موقوف روایت حضرت امام

مالک رحمہ اللہ نے الموطا میں ذکر کی ہے۔ (۲)

چھٹی دلیل: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت

عن أبي هريرة أن ناساً من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه

وسلم، فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة، ويكون فينا الجنب

والنفساء والحائض، ولسنا نجد الماء، فقال عليه السلام: ”عليكم بالأرض، ثم

ضرب يده على الأرض لوجهه ضربة واحدة، ثم ضرب ضربة أخرى، فمسح

بها على يديه إلى المرفقين“. رواه أحمد في ”مسنده“ و البيهقي في ”سننه“

وإسحاق بن راهويه في ”مسنده“: في حديث المثني بن الصباح، عن عمرو

بن شعيب، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة“.

یعنی کچھ دیہاتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ ہم

تین تین، چار چار مہینے صحرائیں ہوتے ہیں، ہم میں جنبی بھی ہوتے ہیں اور حیض اور نفاس

والی عورتیں بھی، جب کہ پانی نہیں ملتا، (تو ہم کیا کریں؟) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ زمین (کی مٹی) کو (تیمم کے لیے) استعمال کرو، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک

(۱) الجوهر النقي بهامش السنن الكبرى: ۳۱۷/۱، ۳۱۸.

(۲) المؤطا، کتاب الطہارۃ، باب العمل فی التیمم، رقم: (۹۱)، ۵۶/۱.

ضرب زمین پر لگائی اپنے چہرے پر مسح کرنے کے لیے، پھر دوسری ضرب لگائی اور اس سے اپنے ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔
علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

”رواہ أحمد في مسنده“ والبيهقي في ”سننه“ وكذلك إسحاق بن راهويه في ”مسنده“: من حديث المثني بن الصباح، عن عمرو بن شعيب، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه إلخ. (۱)

(۱) نصب الرأية: ۱/۱۵۶.

کذا ذكره الشيخ عبدالحی الکنوی فی ”السعیة“ وعزاه إلى ”أحمد“ فقال: ”ومنها ما أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة أن قوما جاؤوا.....“ ۱/۵۱۲.

وإني راجعت فلم أجد الحديث بتمامه في ”مسند الإمام أحمد“ ولا في ”سنن البيهقي“ والمذكور فيهما إلى قوله: ”عليكم بالأرض“.

انظر: ”مسند الإمام أحمد“، رقم: (۷۷۳۳)، تحت مسندات أبي هريرة رضي الله عنه، و”السنن الكبرى“ كتاب الطهارة، باب ماروي في الحائض والنفساء يكفيهما التيمم عند انقطاع الدم إذا عدمتا الماء، رقم: (۱۰۳۸)، ۱/۳۳۲، ۳۳۴.

وليس فيهما الزيادة التي البحث عنها، أعني صفة التيمم وذكر الضربتين فيها، وأرى أن الشيخ السهارنفوري ربما لم يجد كذلك، لذا أحال إلى الشيخ عبدالحی الکنوی بقوله: ”قال مولانا الشيخ عبدالحی في ”السعیة“. (بذل المجهود: ۲/۴۸۴)

نعم، ويعلم من كلام العلامة الزيلعي وصنيعه (بعد التبع اليسير) أن هذه الزيادة لم يروها الإمام أحمد في ”مسنده“ ولا البيهقي في ”سننه“ ولكن ذكرها إسحاق بن راهويه في ”مسنده“، فإنه (العلامة الزيلعي) ذكر هذا الحديث إلى قوله عليه السلام: ”عليكم بالأرض“ ثم قال: ”رواه أحمد في ”مسنده“ والبيهقي في ”سننه“، ثم قال بتغيير يسير في أسلوبه: وكذلك إسحاق بن راهويه في ”مسنده“ من حديث المثني بن الصباح..... إلخ، ثم ساق الحديث بتمامه، فأعاده إلى قوله: ”عليكم بالأرض“ وزاد فيه صفة التيمم وذكر الضربتين فيها، فعلم منه أن هذه الزيادة ذكرها إسحاق بن راهويه في ”مسنده“، ولكنني لم يتيسر لي الرجوع إلى هذا الكتاب، نعم، قد وجدته بتمامه في ”كنز العمال“ لعلي المتقي الهندي،

محقق ابن الہمام ”فتح القدير“ میں فرماتے ہیں:

”وہو حدیث یعرف بالمشنی بن الصباح، وقد ضعفه أحمد، وابن

معین فی آخرین“۔ (۱)

اس کی سند میں مشنی بن صباح راوی کو امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین نے ضعیف قرار دیا ہے۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

”قال أحمد والرازي: المشنی بن الصباح لا یساوي شیئاً. وقال

النسائي: متروك الحديث“۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وہو ضعیف جدا“۔ (۳)

ابن الہیثم نے عمرو بن شعیب سے یہ روایت ذکر کر کے مشنی بن صباح کی متابعت کی ہے، کما رواہ أبو یعلیٰ الموصلي فی ”مسندہ“، لیکن ابن الہیثم خود بھی ضعیف ہیں۔ ذکرہ ابن الہمام والزلیعی وابن حجر وغیرہم۔ (۴)

معجم اوسط طبرانی میں یہ روایت أحمد بن محمد البزار الأصبهاني، عن الحسن بن عمارۃ الحضرمي، عن وکیع بن الجراح، عن إبراهيم بن یزید، عن سليمان الأحول، عن سعید بن المسیب، عن أبي هريرة رضي الله عنه کے طریق سے بھی مروی ہے۔ ابن الہمام وغیرہ نے ذکر کیا ہے:

”لا نعلم لسليمان الأحول عن سعید بن المسیب غیر هذا الحديث“۔ (۵)

برقم: (۲۷۵۶۸)، ۲۵۸/۹، ولكنہ - کما هو دأبه - لا يذكر الأسانيد، وإنما يحيل إلى المصدر الذي أخذه منه، فأحال إلى ”سنن سعید بن منصور“ ولم أتمكن من الرجوع إليه كذلك؛ لأنه ليس بموجود فيما بين أيدينا من كتب الأحاديث.

(۱) فتح القدير: ۱/۱۳۱، كذا في السعاية: ۱/۵۱۳، وبذل المجهود: ۲/۴۸۵

(۲) نصب الراية: ۱/۱۵۶

(۳) الدراية في تخريج أحاديث الهداية، بهامش الهداية: ۱/۴۹

(۴) فتح القدير: ۱/۱۳۱، نصب الراية: ۱/۱۵۶، الدراية بهامش الهداية: ۱/۴۹، السعاية: ۱/۵۱۳، بذل

المجهود: ۲/۴۸۵

(۵) فتح القدير: ۱/۱۳۱، السعاية: ۱/۵۱۳، بذل المجهود: ۲/۴۸۵

لیکن اس طریق میں ابراہیم بن یزید الجوزی ہے، حافظ صاحب نے اسے بھی ضعیف کہا ہے۔ (۱)

ساتویں دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "التيمم ضربتان:

ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين". رواه البزار. (۲)

حافظ پیشی فرماتے ہیں:

"رواه البزار، وفيه الحريش بن الخريت، ضعفه أبو حاتم وأبوزرعة

والبخاري". (۳)

یعنی ابوحاتم، ابوزرعة اور امام بخاری نے ان کی تضعیف کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے "ضعیف" قرار نہیں دیا، اگرچہ کچھ کلام ضرور کیا ہے۔

چنانچہ حافظ صاحب "التهذيب" میں فرماتے ہیں: "قال البخاري: فيه نظر". (۴)

ابوزرعة رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "واهي الحديث". (۵)

امام ابوحاتم فرماتے ہیں: "لا يحتج بحديثه". (۶)

ابن عدی فرماتے ہیں:

"لا أعرف له كثير حديث، فأعتبر حديثه فأعرف ضعفه من

(۱) الدارية بهامش الهداية: ۴۹/۱، وكذا في بذل المجهود: ۴۸۵/۲

(۲) فقال: "حدثنا به محمد بن عبد الملك القرشي، ثنا محمد بن ثابت، حدثنا يحيى بن حكيم ومحمد بن

معمر، قالوا: ثنا حرمي بن عمار، ثنا الحريش بن الخريت، عن ابن أبي مليكة، عن عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم....." (كشف الأستار عن زوائد البزار، كتاب الطهارة، قبيل: باب الغسل من الجنابة، رقم:

۳۱۳، ۱۵۹/۱).

(۳) مجمع الزوائد: ۲۶۳/۱

(۴) تهذيب التهذيب: ۲۴۱/۲، تهذيب الكمال: ۵۸۴/۵، التاريخ الكبير للبخاري: ۱۱۴/۳

(۵) تهذيب الكمال: ۵۸۴/۵، تهذيب التهذيب: ۲۴۱/۲، ميزان الاعتدال: ۴۷۶/۱

(۶) الجرح والتعديل: ۳/الترجمة: (۱۳۰۴)، تهذيب التهذيب: ۲۴۱/۲، تهذيب الكمال: ۵۸۴/۵

صدقہ“ (۱)

کہ مجھے ان کی زیادہ احادیث کا علم نہیں، جن میں غور کر کے میں ان کے ضعف اور صدق کا فیصلہ کر سکوں۔

لیکن ساتھ ہی حافظ صاحب نے یحییٰ بن معین کے حوالے سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”لیس به بأس“ (۲) اور فرمایا: ”وقال البخاري في تاريخه أرجو أن يكون صالحاً“ (۳)

امام دارقطنی کے حوالے سے لکھا: ”قال الدارقطني: يعتبر به“ (۴)

ابن ماجہ نے ان کی ایک حدیث ذکر کی ہے۔ (۵)

ابن شاین نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۶)

آٹھویں دلیل: حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی روایت

عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”التيمم ضربة

(۱) الكامل في الضعفاء: ۲۹۶/۱، تہذیب التہذیب: ۲۴۱/۲، تہذیب الکمال: ۵۸۴/۵

(۲) تہذیب التہذیب: ۲۴۲/۲

(۳) تہذیب التہذیب: ۲۴۲/۲

أقول: لم أجد هذا الكلام في ”تاريخ البخاري“ وقد نقله العلامة مغلطاي كذلك في ”الإكمال“

۴/۴۷، برقم: (۱۲۴۷)، كما نقله الحافظ في ”التہذیب“، والذي في ”تاريخ البخاري“ هو: ”قال أبو عبد

الله: أرجو“ (۱۱۴/۳) فلا أدري أسقط ما بعده من النسخة التي بين أيدينا، وكان في نسخة الحافظين

مغلطاي وابن حجر، أم أخذوا ذلك من مفهوم قوله: ”أرجو“، والله أعلم.

(۴) تہذیب التہذیب: ۲۴۱/۲

(۵) تہذیب الکمال: ۵۸۴/۵، تہذیب التہذیب: ۲۴۱/۲

(۶) کتاب الثقات لابن شاہین: (ص: ۱۸)، وانظر ترجمته في: التاريخ الكبير للبخاري: ۱۱۴/۳، والجرح

والتعديل: ۲۹۵/۳، والكامل لابن عدي: ۲۹۶/۱، وتہذیب التہذیب: ۲۴۱/۲، ۲۴۲، وکتاب الثقات لابن

شاہین: (ص: ۱۸)، والکاشف: ۲۱۴/۱، ومیزان الاعتدال: ۴۷۶/۱، والمغني في الضعفاء: ۳۴۱/۱،

وتہذیب الکمال: ۵۸۳/۵، ۵۸۴، وإكمال مغلطاي: ۴۷/۴، وخلاصة الخزرجي، رقم الترجمة: (۱۲۹۶)

للوجه وضربة ليلدين إلى المرفقين“. رواه الطبراني في معجمه الكبير عن
 علان بن عبد الصمد، عن عمر بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن إبراهيم
 بن طهمان، عن جعفر بن الزبير، عن القاسم، عن أبي أمامة رضي الله عنه
 إلخ. (۱)

حافظ ثبتي مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه الطبراني في الكبير، وفيه جعفر بن الزبير، قال شعبة فيه: وضع

أربعمئة حديث“. (۲)

لیکن حافظ صاحب رحمہ اللہ ”التقریب“ میں فرماتے ہیں: ”متروک الحدیث، وکان صالحاً فی

نفسه“. (۳)

اور ”التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”وقال أبو داود: من خيار الناس، ولكن لا أكتب

حديثه“. (۴)

ابن ماجہ نے مس ذکر کے باب میں ان سے ایک حدیث ذکر کی ہے۔ (۵)

(۱) المعجم الكبير، رقم: (۷۹۵۹)، ۸/۲۴۵.

أقول: ولفظه عند الطبراني في النسخة التي بين أيدينا: ”التيمة ضربة للوجه وضربة للكفين“. وليس
 فيه: ”الليدين إلى المرفقين“. نعم، وقد ذكره الهيتمي بهذا اللفظ في ”مجمع الزوائد“: ۱/۲۶۲، وعزاه إلى
 الطبراني: كما ذكره شيخنا، والله أعلم.

(۲) مجمع الزوائد: ۱/۲۶۲.

(۳) تقریب التہذیب، رقم الترجمة: (۹۴۱)، ۱/۱۶۱.

(۴) تہذیب التہذیب: ۲/۹۲.

(۵) تہذیب التہذیب: ۲/۹۱، ۹۲. انظر ترجمته في: التاريخ الكبير للبخاري، رقم الترجمة: (۲۱۶۰)،
 والجرح والتعديل: ۲/الترجمة: (۱۹۴۹)، والمجروحون لابن حبان: ۱/۲۱۲، والكمال لابن عدي:
 ۱/۲۰۷، وتذهيب الذهبي: ۱/۱۰۷، والكاشف: ۱/۱۸۴، وميزان الاعتدال: ۱/۴۰۶، ۴۰۷، وخلاصة
 الخزرجي، رقم الترجمة: (۱۰۳۷)، والمغني في الضعفاء، الترجمة: (۱۱۴۲)، وإكمال مغلطاي: ۲/۸۰.

نویں دلیل: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت

”عن عمار، قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالشراب إذا لم نجد الماء، فأمرنا فضربنا واحدة للوجه، وضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين“. رواه البزار عن طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن عمار..... إلخ. (۱)

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب تیمم کی رخصت نازل ہوئی تو میں حضرات صحابہ کے مابین موجود تھا۔ جب ہمیں پانی نہیں ملا تو ہمیں (تیمم کا) حکم دیا گیا، چنانچہ ہم نے ایک ضرب چہرے (پر مسح کرنے) کے لیے لگائی اور دوسری ضرب کہنیوں تک ہاتھوں پر مسح کرنے کے لیے لگائی۔

امام بزار اس کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا الحديث قد رواه جماعة عن الزهري، عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن عمار. فتابعوا ابن إسحاق. (۲)

یعنی محمد بن اسحاق کے علاوہ زہری کے دوسرے بہت سے تلامذہ نے اس طریق سے اس کو روایت کیا ہے، چنانچہ وہ سب محمد بن اسحاق کی متابعت کرتے ہیں۔ آگے فرمایا:

”ورواه غير واحد عن الزهري، عن عبيد الله، عن عماره. ولم يقل:

عن ابن عباس، عن عمار. (۳)

مطلب یہ کہ زہری کے دوسرے بہت سے تلامذہ اس کو ”زہری، عن عبيد الله، عن عمار“ بھی

(۱) البحر الزخار المعروف بمسند البزار، باب: أول مسند عمار بن ياسر رضي الله عنه، رقم: (۱۳۸۴)،

۲۲۱/۴، مكتبة العلوم والحكم، وكذا في: نصب الرأية: ۱/۱۵۴، والدرية بهامش الهداية: ۱/۴۹

(۲) مسند البزار: ۲۲۱/۴

(۳) حوالہ بالا

روایت کرتے ہیں، یعنی عبید اللہ اور عمار کے درمیان ابن عباس کے واسطے کے بغیر، تو یہ طریق سنداً پہلے طریق سے عالی ہوگی۔

دسویں دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت

یہ روایت ہم پیچھے دارقطنی، مستدرک حاکم اور السنن الکبریٰ کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں، ان کے علاوہ امام طبرانی نے بھی ”المعجم الکبیر“ میں اس کی تخریج کی ہے۔ (۱) ان تمام حضرات نے علی بن ظبیان کے طریق سے اسے روایت کیا ہے۔ علی بن ظبیان پر جو کلام تھا وہ ہم سابق میں ذکر کر چکے، اسی طرح اس روایت کے مرفوع اور موقوف دونوں طریق سے ہم بحث کر چکے ہیں۔ یہاں یہ روایت ہم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مسند سے ذکر کر رہے ہیں، جسے امام ابوالموید محمد بن محمود الخوارزمی رحمہ اللہ نے ”جامع المسانید“ میں ذکر کیا ہے۔ یہاں پہلے اس بات کو خوب سمجھ لو کہ یہ ”جامع المسانید“ کیا چیز ہے؟ جامع المسانید دو ہیں: ایک حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کی ہے جو ۳ جلدوں میں ہے، جس میں انہوں نے احادیث کی دس کتابوں کو جمع کیا ہے: صحاح ستہ اور مسانید اربعہ یعنی مسند الامام احمد، مسند ابی بکر المزہر، مسند ابی یعلیٰ الموصلی اور مجمع کبیر طبرانی۔ اس میں حافظ ابن کثیر نے صحیح، حسن، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی احادیث جمع کی ہیں۔ اور حروف تہجی کے اعتبار سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مسندات ذکر کیے ہیں۔ ہر صحابی کے مسندات شروع کرنے سے پہلے ان کا مختصر مگر جامع ترجمہ ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد ان کی مرویات و مسندات ذکر کرتے ہیں۔ اس کا پورا نام ”جامع المسانید والسنن الہادی لأقوم سنن“ ہے۔ (۲)

دوسری کتاب امام ابوالموید محمد بن محمود الخوارزمی کی ہے۔ دراصل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مسند کو پندرہ مختلف حضرات نے اپنی اپنی مسند کے ساتھ جمع کیا ہے، خوارزمی نے اس میں ان تمام پندرہ مسانید کو حذف مکرر کے ساتھ جمع کیا ہے اور اسی مناسبت سے اس کا نام ”جامع المسانید“ رکھا ہے۔ ہر حدیث ذکر کرنے کے بعد اس بات کے ذکر کرنے کا اہتمام بھی کیا ہے کہ یہ حدیث ان پندرہ مسانید میں سے کس مسند میں ہے۔ اگر ایک سے زیادہ مسانید میں ہوں، تو ان تمام کا حوالہ بھی دیتے ہیں اور ساتھ ہی ان مسانید میں سے ہر مسند کی سند بھی ذکر

(۱) المعجم الکبیر للطبرانی، رقم: (۱۳۳۶۶)، ۱۲/۲۸۱

(۲) انظر مقدمة المصنف من جامع المسانید: ۱/۹، ۱۰

کرتے ہیں۔ المكتبة الاسلامية، سمندری، لائل پور سے دو جلدوں میں چھپی ہے۔ (۱)

(۱) وقد طبع الآن من المكتبة الحنفية بكوته، أيضاً، في مجلدين ضخيمين، حققه الشيخ نجم الدين محمد الدرکاني وخرج أحاديثه، وقد رتبہ الإمام الخوارزمي على أربعين باباً، وجمع فيه خمسة عشر من مسانيد الإمام أبي حنيفة رحمه الله، التي جمعها له فحول علماء الحديث.

الأول: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب ابن الحارث الحارثي البخاري، المعروف بعبد الله الأستاذ رحمه الله.

الثاني: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو القاسم طلحة بن محمد بن جعفر الشاهد العدل رحمه الله.

الثالث: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو الخير محمد بن المظفر بن موسى بن عيسى بن محمد رحمه الله.

الرابع: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو نعیم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصفهاني رحمه الله.
الخامس: مسند له، جمعه: الإمام الشيخ الثقة العدل أبو بكر محمد بن عبد الباقي بن محمد الأنصاري رحمه الله.

السادس: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ صاحب الجرح والتعديل أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني رحمه الله.

السابع: مسند له، رواه عنه: الإمام الحسن بن زياد اللؤلؤي رحمه الله.

الثامن: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ عمر بن الحسن الأشثاني رحمه الله.

التاسع: مسند له، جمعه: الحافظ الإمام أبو بكر أحمد بن محمد بن خالد بن خلي الكلاعي رحمه الله.

العاشر: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن الحسين بن محمد بن خسرو البلخي رحمه الله.

الحادي عشر: مسند له، جمعه: الإمام أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري رحمه الله، ورواه عنه، يسمى: "نسخة أبي يوسف".

الثاني عشر: مسند له، جمعه: الإمام محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله، ورواه عنه، يسمى:

"نسخة محمد".

یہ تعارف میں نے اس لیے کروایا کہ بعض جاہل غیر مقلد جو اپنے آپ کو ”اہل حدیث“ بھی کہلاتے ہیں، مگر ان کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ انہیں حدیث کی اس کتاب کا علم نہیں۔ اور اگر کبھی کوئی حنفی ”جامع المسانید“ کی کسی روایت کا حوالہ دے دے تو وہ اسے جامع المسانید لا بن کثیر سمجھ لیتا ہے اور جب اسے وہ روایت وہاں نہیں ملتی تو بڑی جرأت اور بے باکی سے کہتا ہے کہ یہ روایت ”جامع المسانید“ میں نہیں، فلاں مولوی صاحب نے غلط حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ مولوی صاحب کا حوالہ درست ہوتا ہے۔ اس کی مراد جامع المسانید للبخاری ہوتی ہے اور اس میں یہ روایت موجود ہوتی ہے۔

بہر حال! جامع المسانید کی روایت ہے:

”أبو حنيفة، عن عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: ”كان تيمم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضربتين: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين“.

یہ روایت محمد بن المنظر اور ابن خرو کی مسند میں مذکور ہے۔ (۱) یہ حدیث صحیح ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

الثالث عشر: مسند له، جمعه: ابنه الإمام حماد بن أبي حنيفة، ورواه عن أبيه رضي الله تعالى عنهما.

الرابع عشر: مسند له، جمعه: أيضا الإمام محمد بن الحسن، معظمه عن التابعين، ورواه عنه، يسمي: ”الآثار“.

الخامس عشر: مسند له، جمعه: الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الله بن محمد ابن أبي العوام السغدري رحمه الله.

وفي الباب الأربعين عرّف مشايخ هذه المسانيد على حروف المعجم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن مشايخ الإمام أبي حنيفة من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، ويقرب عددهم من ثلاثمائة شيخ، ومن أصحاب الإمام أبي حنيفة الذين رَوَوْا عنه في هذا الكتاب، وهم خمس مائة أو يزيدون، وإن شئت المزيد فراجع مقدمة الإمام الخوارزمي في جامع المسانيد: ۱/ ۱۶-۵.

(۱) جامع المسانيد للخوارزمي، الباب الرابع في الطهارة، الفصل الأول: في كيفية الوضوء والتيمم، رقم:

عبدالعزیز بن ابی رواد - بفتح الدال و تشدید الواو - (۱) ان پر ارجاء کی تہمت ہے، کبھی کبھی وہم ہو جاتا ہے۔ لیکن کئی جلیل القدر ائمہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ”التقریب“ میں فرماتے ہیں: ”صدوق عابد، ربما وہم، رمی

بالإرجاء“۔ (۲)

حافظ ذہبی ”الکاشف“ میں فرماتے ہیں: ”ثقة، مرجئی، عابد“۔ (۳)

۱۶۹ھ میں مکہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۴)

(۱) تقریب التہذیب: ۱/۴۰۶، الترجمة: (۴۱۱۰)

۶۰۴

(۲) حوالہ بالا

(۳) الکاشف، رقم الترجمة: (۳۴۲۴)، ۱۹۲/۲

(۴) تہذیب الکمال: ۱۸/۱۴۰، تقریب التہذیب: ۱/۴۰۶، الکاشف: ۱۹۲/۲

یہ عبدالعزیز بن ابی رواد، ان کا نام میمون، امین اور یمن نقل کیا گیا ہے۔ یہ مہلب بن ابی صفرہ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ عثمان بن ابی رواد، جلد بن ابی رواد، حکم بن ابی رواد اور عباد بن ابی رواد کے بھائی اور عمارہ بن ابی حفصہ کے چچا زاد ہیں۔ یہ اسماعیل بن امیہ، سالم بن عبداللہ بن عمر، ضحاک بن مزاحم، بکر مہ مولیٰ بن عباس، محمد بن زیاد ججی، نافع مولیٰ ابن عمر اور ابوسلمہ حمصی وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے امام اعظم ابوحنیفہ، حفص بن عمر بن میمون، خلاد بن یحییٰ، زائدہ بن قدامہ، سعد بن الصلت الجبلی، سفیان ثوری، ابوجاہم الضحاک بن مخلد، ضمرہ بن ربیعہ، عبداللہ بن رجاہ الکلی، عبداللہ بن المبارک، عبدالرحمن بن مہدی، عبدالرزاق بن ہمام، ابو نعیم الفضل بن دکین، یحییٰ بن ابراہیم الجبلی، وکیع بن الجراح اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

حمیدی نقل کرتے ہیں: ”کان یری الإرجاء“۔

ابواحمد ابن عدی کہتے ہیں: ”وفي بعض أحاديثه ما لا يتابع عليه“۔

امام نسائی فرماتے ہیں: ”ليس به بأس“۔

عبداللہ بن احمد اپنے والد امام احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں: ”رجل صالح الحديث، وكان مرجئا، وليس

هو في الثبوت مثل غيره“۔

علی بن الجندی کہتے ہیں: ”كان ضعيفا، وأحاديثه منكرات“۔

ساجی فرماتے ہیں: ”صدوق یری الإرجاء“۔

اثبات ضربتین پر دلیل عقلی

ضربتین کے اثبات کے لیے جمہور فقہاء آیت تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (۱) سے بھی استدلال کرتے ہیں، جبہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے۔ اور وضو میں بھی ان دونوں اعضاء کے دھونے کا حکم ہے اور وہاں ایک پانی سے چہرے اور ہاتھوں کو دھونا جائز نہیں، بلکہ دونوں کے لیے الگ الگ دو مرتبہ پانی لینا ضروری ہے، اسی طرح اس کے نائب یعنی تیمم میں بھی ایک ہی مرتبہ کی مٹی کو دو اعضاء میں

امام دارقطنی فرماتے ہیں: ”هو متوسط في الحديث، وربما وهم في حديثه“.

عجلی فرماتے ہیں: ”ثقة“.

یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں: عبد العزيز بن أبي رواد ثقة في الحديث، ليس ينبغي أن يترك حديثه

لرأي أخطأ فيه“.

یحییٰ ابن معین فرماتے ہیں: ”ثقة“.

امام ابو حاتم فرماتے ہیں: ”صدوق، ثقة في الحديث، متعبد“.

علی بن الجینید نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن ان کی یہ تضعیف معتبر نہیں۔ اولاً تو اس لیے کہ یہ اس تضعیف میں متفرد ہیں، اس کے مقابلے میں جمہور ائمہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ وثانیاً: جن حضرات نے توثیق کی ہے ان کا مرتبہ علی بن الجینید سے یقیناً بڑا ہے اور عام طور سے جرح و تعدیل میں ان ہی کی بات معتبر قرار دی جاتی ہے، لہذا یحییٰ بن سعید القطان، امام عجلی، یحییٰ بن معین، حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی اور امام ابو حاتم جیسے جلیل القدر ائمہ جرح و تعدیل کی توثیق کے ہوتے ہوئے علی بن الجینید کی تضعیف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ان کے احوال کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تهذيب الكمال: ۱۸/۱۳۶-۱۴۰، والطبقات الكبرى لابن

سعد: ۵/۴۹۳، والتاريخ الكبير للبخاري: ۶/، الترجمة: (۱۵۶۱)، والجرح والتعديل: ۵/ الترجمة:

(۱۸۳۰)، والكمال لابن عدي: ۲/۳۰۲، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي: ۱/۳۰۷، وسير أعلام النبلاء:

۷/۱۸۴، وتاريخ الإسلام: ۶/۲۳۹، والكاشف: ۲/۱۹۲، والمغني في الضعفاء للذهبي: ۲/ الترجمة:

(۳۷۳۴)، وميزان الاعتدال: ۲/۵۱۰، وتهذيب التهذيب: ۶/۳۳۸، ۳۳۹، وتقريب التهذيب: ۱/۴۰۶،

و خلاصة الخزر جي: ۲/ الترجمة: (۴۳۳۸)

استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ ہر عضو (یعنی چہرے اور ہاتھوں) کے لیے الگ الگ دو مرتبہ مٹی استعمال کرنی ہوگی، اس لیے کہ خلف اور اس کے اصل کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب دو ضربیں لگائی جائیں۔ (۱)

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس سے حکم کو ثابت کرنا ہے اور نص کے مقابلہ میں قیاس استعمال کرنا درست نہیں، مطلب یہ کہ نص ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم منه﴾ میں تو صرف چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم ہے، اس میں تکرار تو نہیں، کہ ہر عضو کے لیے الگ الگ مرتبہ مٹی لے کر مسح کیا جائے اور ضربتیں کا ثبوت تکرار ہی پر مبنی تھا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں تکرار اگرچہ نصاً مذکور نہیں، لیکن دلالتاً مذکور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آیت تیمم میں استیعاب العضوین کا ذکر بھی نصاً نہیں، بلکہ اس میں تو صرف اتنا ہے کہ چہرے اور ہاتھوں کا مسح کیا جائے، لیکن تیمم چونکہ وضو کا نائب ہے اور وضو میں استیعاب تمام رکن میں سے ہے (کہ اس کے بغیر وضو نہیں ہوگا)، لہذا اس کے نائب تیمم میں بھی استیعاب ضروری ہوگا، تو جس طرح استیعاب کا مسئلہ منصوص نہیں، بلکہ مدلول ہے یعنی اس کا ذکر نصاً نہیں، بلکہ دلالتاً ہے اسی طرح ضربتیں کا ذکر بھی اگرچہ نصاً نہیں، لیکن دلالتاً ہے۔ لہذا یہ بات درست نہیں کہ ضربتیں کا ثبوت قیاس سے کیا گیا ہے اور نص کے مقابلہ میں قیاس درست نہیں۔ بلکہ ضربتیں کا ثبوت بھی آیت ہی کا مدلول ہے، اگرچہ منصوص نہیں۔ (۲)

آثار صحابہ و تابعین

یہ تو ان احادیث کا ذکر تھا جن سے جمہور فقہاء کرام اثبات ضربتیں پر استدلال کرتے ہیں، جن میں سے بعض اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن بعض دوسری صحیح احادیث کے ساتھ ضم کر دینے سے ضعف کا تدارک ہو جاتا ہے۔ علامہ عبدالحی لکھنوی صاحب ”السعیۃ“ میں فرماتے ہیں:

”قد وردت أحادیث بروایات متعددة تدل صراحة وبإطلاقها علی

الاستیعاب، وبعضها وإن كانت ضعیفة، لکنہ ینجبر بضم بعضها إلی بعض،

(۱) أماني الأخبار: ۲/ ۱۲۳، ۱۲۴، بذل المجہود: ۲/ ۴۸۶، السعیۃ: ۱/ ۵۱۵

(۲) بذل المجہود: ۲/ ۴۸۶

کما بسطه الزيلعي في نصب الراية“ (۱)

یعنی کئی احادیث اس بات میں صراحت کے ساتھ استیعاب الوجہ پر دلالت کرتی ہیں، جن میں سے بعض اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن دوسری صحیح احادیث کے ساتھ ملانے سے ان کا ضعف ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے چار احادیث ذکر کیں: ایک حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی، دوسری حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی، تیسری حضرت اسلم رضی اللہ عنہ کی اور چوتھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی۔ اور ان میں جہاں جہاں جس راوی پر کلام تھا اسے تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد یہ تبصرہ کیا کہ ”فہذہ الأخبار وأمثالها مما سند کرها فی شرح باب التیمم إن شاء اللہ تعالیٰ تدل علی الاستیعاب“ (۲) اور یہ تمام احادیث ہم ذکر کر چکے، ان میں استیعاب کے ساتھ ضربتین کا ذکر بھی ہے۔

ان کے علاوہ جمہور کے موقف کی تائید میں آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

”أن ابن عمر تیمم فی مرید النعم، فقال بیدیه علی الأرض، فمسح

بہما وجہہ، ثم ضرب بہما علی الأرض ضربة أخرى، ثم مسح بہما یدیه

إلی المرفقین“۔ رواہ ابن أبی شیبہ فی مصنفہ: من طریق ابن علیہ، عن أبوب،

عن نافع، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما إلخ (۳)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے مرید النعم میں تیمم کیا، تو اپنا ہاتھ زمین پر مارا اور اس سے اپنے

(۱) السعایة: ۱/۸۷

(۲) السعایة: ۱/۸۸

(۳) المصنف، کتاب الطہارۃ، باب فی التیمم کیف ہو، رقم: (۱۶۸۵)، ۲/۱۸۵، ورواہ عبد الرزاق عن

معمر، عن الزہری، عن سالم، عن ابن عمر مثله. المصنف، کتاب الطہارۃ، باب: کم التیمم من ضربة،

رقم: (۸۱۷)، ۱/۱۶۶، ورواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار: من طریق یونس، عن علی بن معبد، عن عبید

اللہ بن عمر، وعن عبد الکرم الجزری، عن نافع، عن ابن عمر، کتاب الطہارۃ، باب صفة التیمم کیف ہی؟

رقم: (۶۵۴)، ۱/۱۴۷. وكذا فی آثار السنن للنیوی، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۱۸۹)، ص: ۴۸

چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر

”أن علياً قال: في التيمم ضربة في الوجه، وضربة في اليدين إلى

الرسغين“. رواه عبد الرزاق في مصنفه: عن إبراهيم بن طهمان الخراساني،

عن عطاء بن السائب عن أبي البختري أن علياً إلخ“۔ (۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔

تیمم رسغین تک ہے یا مرفقین تک یا مناکب و آباط تک، یہ مسئلہ تو اس کے بعد آ رہا ہے، تاہم اس اثر میں ضربتین کی تصریح ہے اور اسی سے استدلال ہے۔

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر

”..... سئل عن التيمم؟ فضرب يديه إلى الأرض ضربة، فمسح بهما

وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى

المرفقين“. رواه ابن أبي شيبة. (۲)

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے تیمم کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور ان سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ اپنے ہاتھ زمین پر مارے اور ان سے اپنے ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر

”عن أيوب قال: سألت سالمًا عن التيمم؟ قال: فضرب يديه على

(۱) مصنف عبد الرزاق: ۱/۱۶۴

(۲) عن طريق ابن علية، عن حبيب بن الشهيد، أنه سمع الحسن، سئل عن التيمم؟ رقم: (۱۶۸۷)،

۲/۱۸۵، ورواه عبد الرزاق عن الثوري، عن يونس، عن الحسن، ولفظه: ”مرة للوجه، ومرة لليدين إلى

المرفقين“۔ رقم: (۸۲۰)، ۱/۱۶۶

الأرض، فمسح بهما وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين“.

رواه ابن أبي شيبة: من طريق ابن علية، عن أيوب. (۱)

ایوب کہتے ہیں کہ میں نے سالم سے تیمم کے طریقے کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارے اور ان سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ اپنے ہاتھ زمین پر مارے اور ان سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا اثر

”عن ابن طاؤس، عن أبيه، أنه قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه،

وضربة للذراعين إلى المرفقين“.(۲)

طاؤس فرماتے ہیں کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک ضرب چہرے (پر مسح کرنے) کے لیے اور دوسری ضرب دونوں ہاتھوں پر کہنیوں تک (مسح کرنے) کے لیے۔

ابن شہاب زہری رحمہ اللہ کا اثر

”عن الزهري، قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين“.

رواه ابن أبي شيبة. (۳)

ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لیے۔

ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر

”عن إبراهيم، قال: تضع راحتيك في الصعيد، فتمسح وجهك، ثم

(۱) المصنف، رقم: (۱۶۸۶)، ۱۸۵/۲

(۲) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: من طريق ابن مهدي، عن زمعة، عن ابن طاؤس، عن أبيه، برقم:

(۱۶۹۳)، ۱۸۷/۲

(۳) في مصنفه: من طريق معن بن عيسى، عن ابن أبي ذئب، عن الزهري، قال إلخ. رقم: (۱۶۹۶)، ۱۸۸/۲

تضعهما ثانية، فتنفضهما فتمسح يديك وذراعيك إلى المرفقين“ (۱)۔

ابراہیم نخعی تیمم کا طریقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں ہاتھ مٹی میں رکھ کر اس سے چہرے پر مسح کیا جائے، پھر دوسری مرتبہ دونوں ہاتھوں کو مٹی پر رکھا جائے اور انہیں جھاڑ کر دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا جائے۔

فن حدیث سے متعلق چند اصول

جمہور حضرات کا استدلال اور حنبلیہ کی دلیل کا جواب چند اصول پر مبنی ہے، پہلے وہ اصول سمجھ لیے جائیں۔

پہلا اصل: یہ ہے کہ ”عدم ذکر الشيء لا يستلزم نفيه، وكذا ذكر العدد لا ينفي مافوقه؛ لأن مفهوم العدد غير معتبر“۔

یعنی کسی چیز کے ذکر نہ کرنے سے اُس کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح کسی عدد کا ذکر اُس کے مافوق کی نفی کو مستلزم نہیں، اس لیے کہ عدد کا مفہوم (بطور مخالفت) کے معتبر نہیں۔ (۲) لہذا اگر کسی روایت میں ایک

(۱) رواہ الإمام محمد في كتاب الآثار، قال: أخبرني أبو حنيفة قال: حدثنا حماد، عن إبراهيم، في التيمم قال: إلخ. وقال محمد: ”وبه نأخذ ونرى مع ذلك أن ينفض يديه في كل مرة، من قبل أن يمسح وجهه وذراعيه، وهو قول أبي حنيفة“۔ (كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱)، ص: ۱۴۔ كذا في ”جامع المسانيد

للخوارزمي“ الباب الرابع في الطهارة، الفصل الأول في كيفية الوضوء والتيمم، رقم: (۳۳۱)، ۱/۲۷۸

(۲) ففي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت:

”ومنها مفهوم العدد وهو نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ۴] فيفهم منه عدم جلد ما زاد على ثمانين (واختلف الحنفية) فيه (فمنهم منكر) له، كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة وغيرهما (كالبيضاوي) وإمام الحرمين والقاضي أبي بكر كلهم من الشافعية“۔

(المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية: ۱/۴۷۳)

وقال العلامة ابن عابدين الشامي رحمه الله:

”وهو (مفهوم المخالفة) على أقسام:

ضرب کا ذکر آیا ہے اور دوسری کا ذکر نہیں، تو اس سے دوسری ضرب کی نفی لازم نہیں آتی، نہ ہی ایک کا عدد دو کی نفی پر دلالت کرے گا۔

دوسرا اصل: یہ ہے کہ اگر کسی روایت میں زیادتی ثابت ہو جائے تو وہ مقبول ہوتی ہے، جب تک وہ دیگر صحیح روایات کے مضمون کے منافی نہ ہو۔ (۱) لہذا جن روایات میں ضرب ثانیہ ثابت ہے تو وہ مقبول ہوگی، اس لیے

= مفہوم الصفة ومفہوم العدد، نحو: ﴿ثمانین جلدہ﴾ فعند الشافعية معتبر سوى الأخير، وعند الحنفية غير معتبر بأقسامه في كلام الشارع فقط. وقال العلامة البيري في شرحه: "والذي في الظهيرية: الاحتجاج بالمفہوم لا يجوز، وهو ظاهر المذهب عند علمائنا رحمهم الله تعالى. وما ذكره محمد في السير الكبير من جواز الاحتجاج بالمفہوم فذلك خلاف ظاهر الرواية والحاصل: أن العمل الآن على اعتبار المفہوم في غير كلام الشارع؛ لأن التنصيص على الشيء في كلامه لا يلزم منه أن يكون فائدته النفي عما عداه". (شرح عقود رسم المفتي، المفہوم وأقسامه، ص: ۷۵، ۷۷، ۷۹). وفي شرح التحرير لابن أمير الحاج:

"(..... والحنفية ينفونه) أي: اعتبار مفہوم المخالفة (بأقسامه في كلام الشارع فقط) فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية من شمس الأئمة الكردي: أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع، فأما في متفاهم الناس وعرفهم، وفي المعاملات والعقليات يدل اه". (كتاب التقرير والتحجير، مفہوم المخالفة: ۱/۱۵۴). (۱) قال ابن الصلاح في مقدمته:

"الثاني: أن لا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره، كالحديث الذي تفرد برواية جملة ثقة، ولا تعرض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً، فهذا مقبول، وقد ادعى الخطيب فيه اتفاق العلماء عليه". (معرفة أنواع علم الحديث، معرفة زيادات الثقات وحكمها، ص: ۱۷۸، تحقيق: الشيخ ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية)

كذا في: (الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للخطيب البغدادي، باب: القول في حكم خبر العدل إذا انفرد برواية زيادة فيه لم يروها غيره: ۲/۵۳۸، ۵۳۹)

(و) نزہة النظر في توضيح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر العسقلاني، بحث زيادة الثقة، تحقيق: نور

کہ ضربہ واحدہ والی روایات ثابتہ کے وہ منافی نہیں، اس لیے کہ ضربہ واحدہ، ضربہ ثانیہ کی نفی کو مستلزم نہیں۔

تیسرا اصل: یہ ہے کہ جب ضعیف روایات متعدد طرق سے مروی ہوں تو وہ قوی ہو جاتی ہیں اور ان سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے، بعض اوقات وہ حدیث مشہور کے درجے کو پہنچ جاتی ہے اور اس میں راوی کا ضعیف ہونا بھی مضرت نہیں ہوتا۔ (۱) لہذا جمہور کے مستدلات میں اگر ضعیف روایات بھی ہیں، تو وہ تعدد طرق کی وجہ

(۱) قال الشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله:

”وحاصله: أن الضعيف إذا تعددت طرقه، أو تأيد بما يرجح قبوله فهو: الحسن لغيره“.

(قواعد في علوم الحديث، ص: ۲۵)

”والحديث الضعيف إذا تعددت طرقه، ولو طريقاً واحدة أخرى، ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن، وكان محتجابه“.

(قواعد في علوم الحديث، الفصل الثاني، في بيان ما يتعلق بالتصحيح والتحسين من قواعد مهمة وأصول، ص: ۴۹)

”وقال العلامة النووي رحمه الله: ”الحديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقي عن الضعف إلى الحسن، وبصير مقبولا معمولا به“.

قال الحافظ السخاوي: ولا يقتضي ذلك الاحتجاج بالضعيف؛ فإن الاحتجاج إنما هو بالهيئة المجموعة، كالمرسل حيث اعتضد بمرسل آخر ولو ضعيفاً، كما قاله الشافعي والجمهور اه“.

(إعلاء السنن، كتاب الصلاة، باب طريق السجود: ۲۶/۳، إدارة القرآن)

وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله:

”قال الشيخ أبو عمرو: لا يلزم من ورود الحديث من طرق متعددة كحديث: ”الأذان من الرأس“ أن يكون حسناً؛ لأن الضعف يتفاوت، فمنه ما لا يزول بالمتابعات، كرواية الكذابين والمتروكين، ومنه ضعف يزول بالمتابعة، كما إذا كان راويه سيئ الحفظ، أو روى الحديث مرسلًا، فإن المتابعة تنفع حينئذ، ويرفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحسن أو الصحة“.

(اختصار علوم الحديث، النوع الثاني: الحسن، ص: ۳۸، دار الكتب العلمية)

كذا في: (جامع التحصيل في أحكام المراسيل، الباب الثاني: تقوية الحديث الضعيف بتعدد

الطرق، ص: ۴۱، عالم الكتب،

سے قابل احتجاج ہیں اور ان میں ضعف راوی استدلال کے لیے مضرب نہیں، جیسا کہ علامہ لکھنوی کے حوالے سے ہم نے سابق میں ذکر بھی کیا۔

چوتھا اصل: یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کو ایک ثقہ راوی مرفوعاً روایت کرے اور اسی کو دوسرا ثقہ راوی یا بہت سے ثقہ روایات موقوفاً روایت کریں، تو ان کا موقوفاً روایت کرنا طریق رفع کے ضعف کو مستلزم نہیں۔ یعنی اس سے مرفوع طریق کے ضعف پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، الا یہ کہ کوئی قرینہ شدوذ پر دلالت کرے۔ اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کبھی راوی بطور ”بیان حدیث“ کے اس کو ذکر کرتا ہے، تو اسی وجہ سے مرفوعاً روایت کر لیتا ہے اور کبھی بطور ”بیان مسئلہ“ یا بطور فتویٰ کو ذکر کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس میں مرفوعاً ذکر کرنے کی خاص وجہ نہیں ہوتی، تو موقوفاً ذکر کر لیتا ہے۔ تو اب مرفوع اور موقوف میں کوئی تفریق نہیں ہوتا، بلکہ اس کا رفع اور وقف دونوں صحیح ہوتے ہیں۔ (۱) لہذا سابق میں جمہور کے دلائل میں ذکر کردہ وہ روایات جو مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہیں، وہ دونوں درست ہیں۔ اور بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ”والصواب موقوف“ قابل اعتبار نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں موقوف اور مرفوع میں کوئی منافات نہیں۔

حنا بلہ کی دلیل کا جواب

حنا بلہ نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا تھا۔ جمہور اس کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔

(۱) قال النووي في التقريب:

”الرابع: إذا روى بعض الثقات الضابطين الحديث مرسلًا، وبعضهم متصلًا، أو بعضهم موقوفًا، وبعضهم مرفوعًا، أو وصله هو أو رفعه في وقت، أو أرسله ووقفه في وقت، فالصحيح أن الحكم لمن وصله أو رفعه، سواء كان المخالف له مثله أو أكثر؛ لأن ذلك زيادة ثقة وهي مقبولة“.

(تقریب النووي، بحث المعضل: ۱/۳۵۳، ۳۵۴)

کذا فی: (الکفایة، للخطیب البغدادی، باب: فی الحدیث یرفعه الراوی تارة ویقفه أخرى ما

حکمہ ۵۱۶/۲۹)

و (معرفة أنواع علم الحديث، لابن الصلاح، بحث المعضل، ص: ۱۵۵)

پہلا جواب:

امام طحاوی وغیرہ یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت میں شدید اضطراب ہے، کہیں کفین، کہیں کوعین، کہیں مرفقین، اسی طرح مناکب و آباط آیا ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۱) اسی لیے امام ترمذی رحمہ اللہ یہ روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فضعف بعض أهل العلم حديث عمار عن النبي صلى الله عليه وسلم

في التيمم للوجه والكفين، لما روي عنه حديث المناكب والأباط“۔ (۲)

یعنی بعض اہل علم نے تیمم للوجه و الکفین کے سلسلے میں وارد حدیث عمار کی تضعیف کی ہے اس لیے کہ ان میں سے ایک حدیث میں مسح الی المناكب و الأباط بھی مروی ہے، اس جواب کی مزید توضیح اور حدیث عمار میں واقع اضطراب کی تفصیل اگلے مسئلے میں انشاء اللہ آئے گی، اس سے قطع نظر کہ یہ اضطراب مضمر فی الاستدلال ہے کہ نہیں۔

دوسرا جواب

جسے اکثر حضرات نے ذکر کیا ہے اور وہی قوی اور مضبوط بات ہے، وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتلانا نہیں تھا، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا اور ضرب کی صورت و کیفیت بتلانا مقصود تھا۔ ”و أجابوا عن هذا بأن المراد ههنا هو صورة الضرب للتعليم، وليس المراد جميع ما يحصل به التيمم“۔ (۳)

اس توجیہ کی تائید خود حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ مجھے جنابت لاحق ہو گئی تھی، تو میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ صورت حال بیان کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنما يكفيك هكذا“ کہ آپ کے لیے اتنا ہی کافی تھا..... الخ۔ اس سیاق سے صاف ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کے پورے طریقے کی تعلیم دینا نہیں

(۱) عمدة القاري: ۲۳/۴، السعاية: ۵۱۱/۱، ۵۱۲

(۲) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: (۱۴۴)

(۳) عمدة القاري: ۱۹/۴، ۲۳، السعاية: ۵۱۱/۱، شرح النووي: ۲۸۳/۴

تھا، بلکہ تمرغ کی نفی کر کے صحیح طریقے اور ضرب کی صورت کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ”إنما یکفیک“ میں حصر حقیقی نہیں، بلکہ اضافی ہے، یعنی بہ نسبت تمرغ کے۔ اور پیچھے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت ہم نے مسند بزار کے حوالے سے ذکر کی ہے، جس میں ضربتین کی تصریح ہے۔ وہ اس توجیہ کی سب سے قوی مؤید ہے۔ واللہ اعلم۔

محدث خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ کی تحقیق

حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بخاری شریف میں مجھے ایسی حدیث نہیں ملی جس میں ضربہ واحدہ کا صراحۃً ثبوت ہو، البتہ مسلم میں من طریق أبي معاوية عن الأعمش جو روایت ہے، اس میں ضربہ واحدہ کی تصریح ہے، ونصہ: ”إنما كان یکفیک أن تقول بیدیک هكذا، ثم ضرب بیدیه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال علی الیمین، وظاهر کفیه ووجهہ“۔ (۱) بعض نسخوں میں ”ثم ضرب بیدیه إلی الأرض“ ہے، یعنی ”بیدیه“ کی جگہ ”بیدہ“ ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے لیے اتنا کرنا کافی تھا، اس کے بعد ایک ضرب زمین پر لگائی اور اسی ایک ضرب سے اپنے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ کا مسح کیا اور دونوں ہتھیلیوں کے باہر کے حصے کا اور چہرے کا مسح کیا۔

اب ”بیدہ“ کے نسخہ اور روایت کے مطابق یہ اس بات پر صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کے پورے طریقے کی تعلیم دینا نہیں تھا، بلکہ ضرب اور مسح کی اصل صورت و کیفیت کو بیان کرنا مقصود تھا، (ورنہ تیمم میں ایک ہاتھ سے ضرب لگانے کا کوئی بھی قائل نہیں)، اسی طرح ”ثم مسح الشمال علی الیمین“ بھی اس بات پر صراحت کے ساتھ دلالت کر رہا ہے کہ آپ کا مقصد تیمم کی صورت اجمالیہ کو بیان کرنا تھا، نہ کہ پورے تیمم کے طریقے کی تعلیم دینا۔ نیز اس روایت میں ”وظاهر کفیه“ ہے اور بخاری کی روایت میں ہے: ”ثم مسح بها ظهر کفہ بشماله أو ظهر شماله بکفہ“ (۲) اب مسلم کی روایت کے مطابق ظاہر کفین کے مسح پر اکتفاء کرنا اور بخاری کی روایت کے مطابق مسح ظاہر أحد الکفین پر اکتفاء کرنا اس بات پر بالکل صریح دلیل ہے کہ آپ کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتلانا نہیں تھا۔ اگر آپ علیہ السلام کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتانا

(۱) مسلم، کتاب الحیض، باب التیمم، رقم: (۸۱۶)

(۲) صحیح البخاری، باب التیمم ضربة، رقم: (۳۴۷)

ہوتا، تو پھر تو اس سے یہ لازم آتا کہ تیمم میں یا تو ظہر الکف الواحد کا مسح واجب ہو، یا صرف ظہر الکفین کا مسح واجب ہو، جمیع الکفین (ظاہر اوباطن) کا مسح واجب نہ ہو، اس لیے کہ روایات صحیحہ صریحہ میں سب سے اقل مقدار یہی ہے، لیکن اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

بخاری ”باب التیمم ضربہ“ کے تحت امام بخاری نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کے آخر میں ہے: ”ومسح وجهه وكفيه واحدة“ (۱) یہاں اگرچہ واحدہ کی تصریح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ضربہ واحدہ اور ضربتین کی تصریح یہاں بھی نہیں، اس سے متبادر یہی ہے کہ اس کا مطلب ”مسحۃ واحدة“ ہو، یعنی ”ومسح وجهه وكفيه مسحۃ واحدة“ اس کا مطلب ہوگا کہ اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں پر ایک مرتبہ مسح کیا۔ حافظ صاحب نے فتح الباری میں اس کا یہی معنی بیان کیا ہے۔ (۲)

ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے ”مسحۃ واحدة“ سے مراد ”ضربہ واحدة“ لیا ہو، اسی لیے اس روایت کو ”باب التیمم ضربہ“ کے تحت درج کیا ہے۔ لیکن یہ بات مسلم نہیں، اس لیے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ وجہ اور کفین میں سے ہر ایک کا ایک مرتبہ مسح کیا، نہ کہ دو یا تین مرتبہ، لہذا اب اس سے تو حد ضربہ پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح بقیہ جو روایات ہیں ان سے بھی ضربہ واحدہ پر استدلال درست نہیں، اس لیے کہ ان میں سے جن روایات میں وحدت کی تصریح ہے وہ واحدہ سے زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں، اس لیے کہ یہ اصل ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدد کا مفہوم معتبر نہیں۔ اور کسی عدد کا ذکر اس سے مافوق کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ اور جن روایات میں وحدت کا ذکر نہیں بلکہ ”ضربہ“ کا ذکر ہے جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے: ”فضرب بكفه ضربہ“ (۳) وہ بھی مفہوم مخالف کے بغیر ضربہ واحدہ سے زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور مفہوم مخالف چونکہ ہمارے ہاں معتبر نہیں، اس لیے یہ استدلال ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتا، لہذا اب صرف وہی روایات معارضہ سے سالم و خالی رہ گئیں جو ضربتین کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ (۴)

(۱) صحیح البخاری، باب التیمم ضربہ، رقم: (۳۴۷)

(۲) فتح الباری: ۱/۵۷

(۳) صحیح البخاری، باب التیمم ضربہ، رقم: (۳۴۷)

(۴) بذل المجہود: ۲/۴۷۷-۴۷۹

مسح الیدین میں حضرات فقہائے کرام کا اختلاف

مسح الوجہ کے سلسلے میں تو حضرات ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ سارے چہرے پر ہاتھ پھیرنا ضروری ہے، البتہ مسح الیدین میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول

امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، ابن جریر طبری، ابن المنذر، ابن خزیمہ، عطاء اور امام شعبی فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کا مسح صرف کفین تک ضروری ہے۔ (۱) یہی حضرت علی، حضرت عمار بن یاسر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی رائے ہے۔ (۲)

دوسرا قول

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، لیث بن سعد اور سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہاتھوں کا مسح مرفقین (کہنیوں) تک ضروری ہے۔ (۳) امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب میں ایک روایت یہی ہے اور ظاہر مدونہ سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ (۴)

تیسرا قول

امام مالک رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ کفین تک مسح کرنا فرض ہے، اس کے بعد مرفقین تک

(۱) عمدة القاري: ۱۹/۴، فتح الباري: ۴۴۵/۱، مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۶/۱، المغني: ۱۵۴/۱،

شرح المذهب: ۲۱۱/۲، شرح النووي: ۵۶/۴، نيل الأوطار: ۲۶۴/۱، المبسوط: ۲۴۳/۱

(۲) المغني: ۱۵۴/۱، جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: (۱۴۴)

(۳) مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۶/۱، الفيض السمانی: ۱۵۲/۱، الموسوعة الفقهية: ۲۵۳/۱۴، المحيط

البرهاني: ۲۹۴/۱، ۲۹۵، الهداية: ۴۹/۱، شرح المذهب: ۲۱۱/۲، بدائع الصنائع: ۴۵/۱، شرح النووي:

۵۶/۴، نيل الأوطار: ۲۶۳/۱، ۲۶۴، الحاوي الكبير، باب جامع التيمم والعذر فيه: ۲۹۸/۱

(۴) ونص المدونة الكبرى: "والتيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، يضرب الأرض بيديه جميعاً ضربة واحدة،

فإن تعلق بهما شيء، نفضهما نفضا خفيفاً، ثم يمسح بهما وجهه، ثم يضرب ضربة أخرى بيديه فيبدأ باليسرى

على اليمنى، فيمرها من فوق الكف إلى المرفق، ويمرهما أيضاً من باطن المرفق إلى الكف، ويمر أيضاً اليمنى

على اليسرى كذلك، وأرانا ابن القاسم بيديه فقال: هكذا أرانا مالك ووصف لنا". (باب في التيمم: ۴۲/۱)

سنت ہے (۱) علامہ ولی الدین عراقی نے ”شرح التقریب“ (۲) میں اور زرقانی نے شرح موطا (۳) میں اسی کو امام مالک رحمہ اللہ کا مشہور مذہب قرار دیا ہے۔

چوتھا قول

ابوالحسن ماوردی نے نقل کیا ہے کہ ابن شہاب زہری کے نزدیک مناکب وآباط تک تیمم کرنا ضروری ہے۔ (۴) امام طحاوی فرماتے ہیں کہ متقدمین میں سے ابن شہاب زہری کے علاوہ کسی سے بھی یہ بات منقول نہیں۔ (۵) میری (حضرت شیخ مدظلہ) رائے یہ ہے کہ یہ مسلک ابن شہاب زہری سے ثابت نہیں، اس لیے کہ امام ابوداؤد نے مناکب وآباط کی روایت نقل کی ہے اور ساتھ میں یہ بھی لکھا ہے: ”قال ابن شہاب فی حدیثہ: ولا يعتبر بهذا الناس“۔ (۶) لوگ اس پر عمل نہیں کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل متروک ہے اور میں نے بعد میں دیکھا کہ امام نووی رحمہ اللہ نے ”شرح المہذب“ میں لکھا ہے کہ یہ مذہب ان سے ثابت نہیں، ”لا یصح عنه“ یا اس طرح کا کوئی لفظ لکھا ہے۔ (۷)

علامہ شرنبلالی نے امام صاحب سے ایک روایت تیمم الی الرسغین بھی نقل کی ہے، ونصہ: ”وروی

(۱) الموسوعة الفقهية: ۲۵۳/۱۴، عمدة القاري: ۱۹/۴

(۲) ونصہ: ”وذهب مالک إلى أن الواجب مسح الكفين فقط، وأن مازاد إلى المرفقين سنة“۔ (طرح التثريب في شرح التقریب، کتاب الطہارۃ، باب التیمم: ۲۶۹/۱)

(۳) وفيه: ”(ویمسحهما إلى المرفقين) تحصيلًا للسنة، ولو مسحهما إلى الكوع صح فأجاب رحمه الله بالصفة الكاملة وإن كان الواجب عنده ضربة لهما وإلى الكوعين؛ لما في الصحيحين من حديث عمار“ (شرح الزرقاني: ۱۱۳/۱)

(۴) ونصہ: ”اختلف الفقهاء في مسح اليدين على ثلاثة مذاهب: أحدها: ما حكى عن الزهري: أن يمسحهما إلى المنكبين“ (الحاوي الكبير: ۲۸۵/۱)

(۵) وقال الزهري: يمسح يديه إلى الإبط. قال أبو جعفر: لم يرو ذلك عن أحد من المتقدمين غير الزهري. (مختصر اختلاف العلماء: ۱۴۷/۱)

(۶) أبوداود، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۳۲۰)

(۷) قال النووي في ”المجموع شرح المہذب“ بعد ما نقل هذا عن الزهري: ”وما أظن هذا یصح عنه، وقد قال الخطابي: لم یختلف العلماء في أنه لا یجب مسح ما وراء المرفقين“۔ (۲۱۱/۲)

الحسن عن أبي حنيفة، أنه إلى الرسعين“ (۱) لیکن حنفیہ کے ہاں مختار الی المرتبین ہی ہے۔

تیمم الی المناكب والآباط کی دلیل

جو حضرات تیمم الی المناكب والآباط کے قائل ہیں ان کی دلیل ابو داؤد وغیرہ میں حضرت عمار بن یاسر

رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:

”عن عمار بن یاسر أنه كان يحدث أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصعيد لضلاة الفجر، فضربوا بأكفهم الصعيد، ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة، ثم عادوا فضربوا بأكفهم الصعيد مرة أخرى، فمسحوا بأيديهم كلها إلى المناكب والآباط من بطون أيديهم“ (۲)

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ (اپنے تلامذہ سے) بیان کرتے تھے کہ حضرات صحابہ کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز فجر کی ادائیگی کے لیے زمین پر تیمم کیا، چنانچہ انہوں نے اپنی ہتھیلیاں زمین پر ماریں اور ان سے ایک مرتبہ اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ اپنی ہتھیلیاں زمین پر ماریں اور ان سے اپنے پورے ہاتھوں کا کندھوں تک اور اندر سے بغلوں تک مسح کیا۔

تیمم الی المناكب کا جواب

اس حدیث میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ یہ بیان نہیں فرما رہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس طرح سے تیمم کرنے کا حکم دیا، بلکہ وہ تو اپنا فعل نقل کر رہے ہیں کہ ہم نے کندھوں اور بغلوں تک مسح کیا، پھر جب انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا تو آپ علیہ السلام نے تیمم للوجه

(۱) مراقی الفلاح شرح نور الإيضاح، کتاب الطهارة، باب التيمم، ص: ۱۲۰

(۲) هذا اللفظ أبي داود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱۸)، وأخرجه النسائي برقم: (۳۱۴)، وابن

ماجه برقم: (۵۶۶)، والإمام أحمد في مسنده: ۳/۳۲۰، والإمام البيهقي في السنن الكبرى: ۱/۲۰۸،

والطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب صفة التيمم كيف هي؟ رقم: (۶۳۷-۶۴۳)،

والکفین کی تعلیم دی، چنانچہ بعد میں انہوں نے اسی کو اختیار کیا، لہذا اس راویت سے تیمم الی المناکب والآباط پر استدلال کرنا درست نہیں۔ امام ترمذی نے اسحاق بن ابراہیم کے حوالے سے یہ جواب نقل کیا ہے۔ (۱)

دوسرا جواب

امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کا یہ تیمم یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ہو گا یا نہیں، اگر یہ آپ علیہ السلام کے حکم سے ہو، تو ہر وہ تیمم جو اس کے بعد صحت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے وہ اس کے لیے ناخ ہے۔ اور اگر یہ آپ علیہ السلام کے حکم کے بغیر ہو تو حجت اس میں ہے جس کا آپ علیہ السلام نے حکم فرمایا ہو، نہ کہ کسی اور کے کرنے میں۔ (۲)

مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل اور آپ کی تقریر حجت ہوگی، کسی اور کا قول و فعل اور اس کی تقریر حجت نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک پر چل سکتا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک صحابہ کے آثار حجت نہیں، احناف وغیرہ چونکہ حجت مانتے ہیں، اس لیے ان کو یہی جواب دینا پڑے گا کہ یہ مرجوح ہے عام روایات کے خلاف ہے، یا پھر یہ جواب کہ یہ منسوخ ہے، بعد کے واقعات جن میں آباط و مناکب تک تیمم نہیں ہے وہ اس کے لیے ناخ ہیں۔

تیمم الی المناکب کی دوسری دلیل

تیمم الی المناکب کے قائلین آیت تیمم ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم منه﴾ (۳) سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اور وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مسح لأیدی کا حکم ہے اور ید کا اطلاق انگلیوں کے سرے سے لے کر کندھوں تک کے حصے پر ہوتا ہے، لہذا تیمم کندھوں ہی تک ہوگا۔ (۴)

(۱) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء فی التیمم، رقم: (۱۴۴)۔ وذكره الإمام الطحاوي فی شرح

معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب صفة التيمم كيف هي؟ ۱/۱۴۴، وعمدة القاري: ۱۹/۴

(۲) وأما رواية الآباط فقال الشافعي وغيره: إن كان ذلك وقع بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، فكل تيمم صح للنبي صلى الله عليه وسلم بعده فهو ناسخ له، وإن كان وقع بغير أمره، فالحجة فيما أمر به. فتح

الباري: ۱/۴۴۵، بذل المجهود: ۲/۴۶۲، ۴۶۳. عمدة القاري: ۱۹/۴، وكذا في السنن الكبرى: ۱/۳۲۱

(۳) المائدة: ۶

(۴) ”ومن قال: إلى الآباط قال: اسم الأيدي مطلقاً يتناول الجارحة من رؤوس الأصابع إلى الآباط“

دوسری دلیل کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ ید کا اطلاق اگرچہ کندھوں تک کے حصہ پر ہوتا ہے، مگر وضو میں اس کی غایت (مرقین) بیان کر دی گئی ہے، جس کے بعد ماوراء المرقین کا دھونا فرض نہیں۔ اور تیمم میں اگرچہ غایت کی کوئی تنصیص نہیں، مگر چونکہ وہ وضو کا خلف ہے اور خلف کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، لہذا تیمم میں بھی مرقین کو غایت قرار دیا جائے گا۔ (۱)

تیمم الی المناکب والالابط کے قائلین کا جواب تو ہو گیا، اب تین اقوال رہ گئے ہیں، جو درحقیقت دو ہیں۔ اس لیے کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک اگر پہلا والا قرار دیا جائے، یعنی تیمم الی المرقین کا تو وہ جمہور یعنی حنفیہ اور شافعیہ کے ساتھ ہیں۔ اور اگر دوسرا قول ان کا مسلک قرار دیا جائے، یعنی کفین تک فرض ہے اور مرقین تک سنت تو وہ حنابلہ کے ساتھ ہیں، کہ وہ بھی الی الکفین کے قائل ہیں۔ تو گویا امام مالک رحمہ اللہ کے مسلک سے متعلق حتمی بات نہیں کہی جاسکتی، اب دو قول رہ گئے ہیں اور وہی اس مسئلہ میں زیادہ مشہور بھی ہیں، اس پر فقہاء و شراح نے بحث بھی زیادہ کی ہے۔ (۲)

پہلا قول اصحاب الحدیث و حنابلہ کا ہے کہ تیمم الی الرسغین فرض ہے اور دوسرا جمہور، حنفیہ و شافعیہ کا ہے کہ تیمم الی المرقین فرض ہے۔

جمہور حضرات کے مستدلات

فقہاء حنفیہ و شافعیہ اپنے موقف پر کئی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی حدیث: ابو الجحیم بن الحارث بن الصمہ الأنصاری رضی اللہ عنہ سے

ان میں سے پہلی حدیث ابو الجحیم انصاری رضی اللہ عنہ کی ہے، جسے اصحاب صحاح ستہ نے ذکر کیا ہے،

اس میں ہے:

(المبسوط للسرخسی: ۱/۲۴۴)

(۱) "ولکننا نقول: تیمم بدل عن الوضوء، فالتنصيص على الغاية في الوضوء يكون تنصيصا عليه في تیمم"

(المبسوط للسرخسی: ۱/۲۴۴)

(۲) بذل المجہود: ۲/۴۸۸

”فقال أبو الجهم: أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل، فلقى رجل فسلم عليه، فلم يرد عليه النبي صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام“ (۱)۔

ابو جهم انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بئر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے کہ رستے میں ایک شخص ملا اور اس نے آپ علیہ السلام کو سلام کیا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہیں دیا، پھر آپ ایک دیوار کی طرف آئے اور (اس پر ہاتھ مار کر) اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا، پھر اس آدمی کے سلام کا جواب دیا۔

تو یہاں روایت میں ”فمسح بوجهه ويديه“ سے جمہور استدلال کر کے کہتے ہیں کہ مرفقین تک تیمم کرنا ضروری ہے۔

وجہ استدلال

یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث میں تو لفظ ”یدیه“ مطلق آیا ہے جو کفین کو بھی شامل ہے، مرفقین کو بھی اور ماوراء المرفقین کو بھی، تو اس سے صرف باز و مراد لینا اور مرفقین پر استدلال کیونکر ہو سکتا ہے؟ علامہ عینی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہی روایت سنن دارقطنی وغیرہ میں بھی ہے، جس میں ”فمسح بوجهه وذراعيه“ (۲) کے الفاظ ہیں، لہذا وہ روایت اس کے لیے تفسیر ہوگی اور اسے مد نظر رکھ کر یہاں روایت میں ”یدین“ سے

(۱) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلاة، رقم: (۳۳۷)، وأخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۳)، (۸۲۴)، وأبو داود في سننه، في كتاب الطهارة، باب: أيرد السلام وهو يبول؟ رقم: (۱۶)، وباب التيمم في الحضر، رقم: (۳۳۰)، (۳۳۱)، والنسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب السلام على من يبول، رقم: (۳۷)، والترمذي في جامعه، في كتاب الطهارة، باب في كراهية رد السلام غير متوضي، رقم: (۹۰)، وفي كتاب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في كراهية السلام على من يبول، رقم: (۲۷۲۰)، وابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة وسننها، باب الرجل يسلم عليه وهو يبول، رقم: (۳۵۳)۔

(۲) سنن الدارقطني، باب التيمم، رقم: (۳)، والسنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، رقم:

”ذرا عین“ ہی مراد ہوگا۔ (۱)

بہر حال! ابو جہیم انصاری رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں جو ”یدین“ وارد ہوا ہے، بیہقی اور دارقطنی کی روایت میں ”ذرا عین“ سے اس کی تفسیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ امام بیہقی نے پہلے یہ روایت لیث بن سعد ہی کے طریق سے، (جس طریق سے امام بخاری وغیرہ نے ذکر کیا ہے) صحیح سند کے ساتھ ذکر کی ہے، و نصہ:

”أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، ثنا علي بن عمر الحافظ، ثنا أبو عمر محمد بن يوسف، ثنا محمد بن إسحاق، ثنا أبو صالح، حدثني الليث فذكر بإسناده ومعناه، إلا أنه قال: فمسح بوجهه وذراعيه، ثم رد عليه السلام“۔ (۲)

لیث بن سعد کے مذکورہ طریق سے یہ روایت نقل کرنے کے بعد امام بیہقی نے اسے دوسرے طریق سے روایت کرتے ہوئے فرمایا:

”أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق، وأبو بكر بن الحسن، قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، أنا الربيع بن سليمان، أنا الشافعي، ثنا إبراهيم بن محمد، عن أبي الحويرث، عن الأعرج، عن ابن الصمة، قال: ”مررت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يبول، فسلمت عليه، فلم يرد علي حتى قام إلى الجدار فحتمه بعضا كانت معه، ثم وضع يديه على الجدار، فمسح وجهه وذراعيه، ثم رد علي“۔ (۳)

اسے امام بیہقی نے گزشتہ روایت کے لیے شاہد قرار دیا۔ البتہ اس روایت میں ایک تو انقطاع ہے، اس لیے کہ عبد الرحمن بن ہرمل الأعرج نے ابن الصمہ سے سماع نہیں کیا، بلکہ انہوں نے عمیر مولیٰ بن عباس کے واسطے سے ابن الصمہ سے سنا ہے۔ و نیز اس میں دو راوی، امام شافعی رحمہ اللہ کے شیخ ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ الاسلمی

(۱) عمدة القاري: ۱۶/۴

(۲) السنن الكبرى، رقم: (۹۹۱)، ۳۱۶/۱

(۳) السنن الكبرى، رقم: (۹۹۲)

اور ان کے شیخ اشبح ابوالمحیرث عبدالرحمن بن معاویہ متکلم فیہ ہیں۔ اس کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے۔
یہ بیہقی کی روایت تھی، دارقطنی نے بھی اس کو اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے جس میں ”یدیہ“ کی جگہ
”ذراعیہ“ آیا ہے، ونصہ:

حدثنا أبو سعيد محمد بن عبد الله بن إبراهيم المروزي، ثنا محمد
بن خلف بن عبد العزيز بن عثمان بن جبلة، نا أبو حاتم أحمد بن حمدوية بن
جميل بن مهران المروزي، ثنا أبو معاذ، نا أبو عصمة، عن موسى بن عقبة،
عن الأعرج، عن أبي جهيم، قال: ”أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من
بشر جمل، إمام غائط أو من بول، فسلمت عليه فلم يرد علي السلام،
فضرب الحائط بيده ضربة، فمسح بها وجهه، ثم ضرب أخرى، فمسح بها
ذراعيه إلى المرفقين، ثم رد علي السلام.“ (۱)

یعنی آپ علیہ السلام نے دیوار پر ہاتھ مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ مارا
اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔ اس میں ”ذراعیہ“ کے ساتھ ”إلى المرفقين“ کی تصریح
بھی ہے۔

اس کے بعد امام دارقطنی فرماتے ہیں:

”قال أبو معاذ: وحدثني خارجه، عن عبد الله بن عطاء، عن موسى
بن عقبة، عن الأعرج، عن أبي جهيم، عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.“

یہ دوسرا طریق ہے، طریق سابق میں ابو معاذ اور موسیٰ بن عقبہ کے درمیان ایک واسطہ ابو عصمہ کا تھا
اور اس طریق میں ان کے درمیان دو واسطے ہیں۔ ایک خارجه اور دوسرا عبد اللہ بن عطاء کا۔

بہر حال! دارقطنی اور بیہقی کی یہ روایات جن میں ”یدیہ“ کی جگہ ”ذراعیہ“ آیا ہے اور دارقطنی کی
روایت میں تو ”إلى المرفقين“ کی بھی تصریح ہے، ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری، مسلم والبوداؤ وغیرہ
کی روایت میں جو ”فمسح بوجهه ویدیہ“ آیا ہے، وہاں ”یدیہ“ کو ”ذراعیہ“ پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ

کفین پر۔ (۱)

دوسری حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے

ابوداؤد، بیہقی وغیرہ میں محمد بن ثابت کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، جس میں ہے:

”مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَكَّةٍ مِنَ السَّكَكِ، وَقَدْ خَرَجَ مِنْ غَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يردْ عَلَيْهِ، حَتَّى إِذَا كَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَوَارَى فِي السَّكَّةِ، فَضَرَبَ بِيَدَيْهِ عَلَى الْحَائِطِ وَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ ضَرَبَ بِهِمَا ضَرْبَةً أُخْرَى وَمَسَحَ ذِرَاعَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَى الرَّجُلِ السَّلَامَ“۔ (۲)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ مدینہ کی گلیوں میں سے کسی گلی میں ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گزرا، جب کہ آپ علیہ السلام قضائے حاجت سے فارغ ہو کر نکل رہے تھے تو اس شخص نے آپ کو سلام کیا، مگر آپ علیہ السلام نے (اس حالت میں) اس کو جواب نہ دیا، یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص گلی میں غائب ہو جائے تو آپ علیہ السلام نے (جلدی سے) دیوار پر ہاتھ مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ مارا اور اپنے دونوں ہاتھوں کا (کہنیوں تک) مسح کیا، اس کے بعد اس شخص کے سلام کا جواب دیا۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں ذرا عین پر مسح کرنے کا بیان ہے، جس سے جمہور استدلال کرتے ہیں، ذراع انگلی سے کہنی تک کے حصے کو کہتے ہیں۔ (۳)

(۱) بذل المجہود: ۲/۴۹۲

(۲) انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۳۰)، وسنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۷)، ۱/۱۷۷، والسنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، رقم: (۹۹۳)، ۱/۳۱۶،

۳۱۷، ومعرفه السنن والآثار، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۰۹)، ۱/۲۸۴

(۳) (الذراع): اليد من كل حيوان، لكنها من الإنسان من طرف المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى“.

امام ابوداؤد اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”سمعت أحمد بن حنبل يقول: روى محمد بن ثابت حديثا منكرا

في التيمم“.

آگے فرمایا:

”لم يتابع محمد بن ثابت في هذه القصة على ضربتين عن النبي

صلى الله عليه وسلم، ورووه فعل ابن عمر“ (۱).

یعنی محمد بن ثابت نے تيمم کے باب میں ایک منکر حدیث بیان کی ہے اور اس قصہ

میں ضربتیں روایت کرنے میں محمد بن ثابت متفرد ہیں، کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، باقی

راویوں نے اسے (حدیث مرفوع کی بجائے) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کے طور

پر روایت کیا ہے۔

علامہ شوکانی یہ روایت نقل کرنے کے بعد محمد بن ثابت پر کلام نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وقد ضعفه ابن معين وأبو حاتم والبخاري وأحمد“ (۲).

کہ یحییٰ بن معین، ابو حاتم، امام بخاری اور امام احمد نے ان کی تضعیف کی ہے۔ لیکن ان حضرات کی

طرف تضعیف کی علی الاطلاق نسبت کبرنا میرے نزدیک محل نظر ہے، اس لیے کہ جہاں تک امام احمد کا تعلق ہے تو

ان کا کلام مجھے اس راوی کے بارے میں نہیں مل سکا، سوائے امام ابوداؤد کے اس کلام کے جو ابھی میں نے ذکر کیا

کہ ”روی محمد بن ثابت حديثا منكرا في التيمم“ ظاہر ہے اس میں راوی پر کوئی کلام نہیں، صرف ان کی

روایت کو منکر کہا ہے متابعت نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور جہاں تک یحییٰ بن معین کی بات ہے تو عباس دوری ان سے

محمد بن ثابت کے بارے میں یہ نقل کرتے ہیں: ”ليس بشيء“ (۳) اور عثمان بن سعید دارمی اُن سے یہ نقل کرتے

المعجم الوسيط: ۱/۳۱۱، ولسان العرب: ۵/۳۴

(۱) أبوداؤد، رقم: (۳۳۰)

(۲) نیل الأوطار: ۱/۲۴۰

(۳) تہذیب الکمال: ۲۴/۵۵۶، تہذیب التہذیب: ۹/۸۵

ہیں: ”لیس بہ بأس“ (۱) البتہ عباس دوری ہی نے دوسری جگہ ابن معین سے ان کے بارے میں ضعف کا قول نقل کیا ہے۔ جسے حافظ صاحب نے ”التہذیب“ میں ذکر کیا ہے۔ (۲) جب کہ معاویہ بن صالح ابن معین سے نقل کرتے ہیں: ”ینکر علیہ حدیث ابن عمر فی التیمم لا غیر“۔ (۳) کہ تیمم کے باب میں حدیث ابن عمر کے علاوہ ان کی کوئی حدیث منکر نہیں۔

اور جہاں تک ابو حاتم کے کلام کا تعلق ہے تو وہ فرماتے ہیں: ”لیس بالمعتین، یکتب حدیثہ، وهو أحب إلی من أبي أمية بن يعلى، وصالح المري، روى حدیثا منکرا“۔ (۴) یعنی محمد بن ثابت مضبوط راوی نہیں ہیں، البتہ ان کی احادیث لکھی جائیں گی اور وہ میرے نزدیک ابو أمیہ بن یعلیٰ اور صالح مری سے زیادہ پسندیدہ ہے، انہوں نے ایک منکر حدیث روایت کی ہے۔

اور جہاں تک امام بخاری رحمہ اللہ کے کلام کا تعلق ہے تو وہ فرماتے ہیں:

”یخالف فی بعض حدیثہ، روى عن نافع، عن ابن عمر مرفوع فی التیمم، وخالفه أيوب وعبيد الله والناس، فقالوا: عن نافع، عن ابن عمر، فعله“۔ (۵) یعنی بعض احادیث میں ان کی دوسرے روایات مخالفت کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے تیمم میں نافع عن ابن عمر کے طریق سے مرفوع روایت ذکر کی ہے، حالانکہ ایوب، عبید اللہ اور نافع کے دیگر تلامذہ اسے موقوفاً یعنی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا فعل روایت کرتے ہیں۔

یہ تو ان مذکورہ چار ائمہ کا کلام تھا جن کی طرف علامہ شوکانی نے تضعیف کی نسبت کی ہے۔ اس کے علاوہ

(۱) تہذیب الکمال: ۵۵۶/۲۴، تہذیب التہذیب: ۸۵/۹

(۲) تہذیب التہذیب: ۸۵/۹

(۳) تہذیب التہذیب: ۸۵/۹

(۴) تہذیب الکمال: ۵۵۶/۲۴، تہذیب التہذیب: ۸۵/۹

(۵) تہذیب الکمال: ۵۵۶/۲۴، تہذیب التہذیب: ۸۵/۹

امام نسائی فرماتے ہیں: ”لینس بالقوي“۔ (۱)

اور امام نسائی ہی دوسری جگہ فرماتے ہیں: ”لینس به بأس“۔ (۲)

جب کہ حافظ صاحب ”التقريب“ میں فرماتے ہیں: ”صدوق، لین الحديث“۔ (۳)

اور حافظ صاحب نے ”التهذيب“ میں نقل کیا ہے کہ محمد بن سلیمان لوین اور احمد بن عبد اللہ العجلی ان

کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۴)

اب ظاہر ہے کہ اس کلام کے مجموعہ سے ان کے ضعف کا نتیجہ نکالنا درست نہیں، بلکہ جن حضرات کی طرف تضعیف کی نسبت علامہ شوکانی نے کی ہے، ان میں سے بھی کسی سے تضعیف منقول نہیں، سوائے ابن معین سے ایک روایت میں۔ اور غالباً اس کا معنی بھی یہی ہے کہ انہوں نے تیمم کے باب میں ایک منکر روایت ذکر کی ہے، جس طرح کہ معاویہ بن صالح کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اور اس کی تائید دیگر ائمہ کے کلام سے بھی ہوتی

(۱) تهذيب الكمال: ۵۵۶/۲۴، تهذيب التهذيب: ۸۵/۹

(۲) تهذيب الكمال: ۵۵۷/۲۴، تهذيب التهذيب: ۸۵/۹

(۳) تهذيب التهذيب، رقم الترجمة: ۵۷۸۹، ۶۰/۲

لین الحديث: هو الموصوف بسوء الحفظ وكثرة الأوهام والخطأ، أو الغفلة في رواية الحديث، وهو من ألفاظ الجرح، ذكره الحافظ العراقي والذهبي في المرتبة الخامسة من مراتب الجرح عندهما، والسخاوي في المرتبة السادسة عنده.

حکمه: یکتب حدیث من وصف بهذا اللفظ للاعتبار به فقط.

فائدة: لقد ذكر الحافظ ابن حجر هذا اللفظ في المرتبة السادسة، والمقصود منها عنده: من ليس

له من الحديث إلا القليل، ولم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله، وإليه الإشارة بلفظ: ”مقبول حيث يتاب، وإلا فليس الحديث“. فهو اصطلاح خاص لابن حجر في ”التقريب“ فقط، وقلة حديث الراوي ليس سببا لتضعيفه عند العلماء، خاصة إذا لم يثبت فيه ما يرد به حديثه، بل ربما ثبت فيه توثيق معتبر، ولذلك نرى من الأئمة من صحح حديثه أو حسنه، منهم: البخاري، ومسلم، والترمذي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والذهبي، وابن حجر، بل قد احتج البخاري ومسلم في صحيحهما بعدد من المقبولين. إذاً هذه المرتبة من مراتب التعديل، لا من مراتب الجرح“. انظر: (معجم المصطلحات الحديثية، ص: ۴۶۱)

(۴) تهذيب التهذيب: ۸۵/۹

ہے۔ اس لیے کہ جن حضرات نے کلام کیا ہے تو انہوں نے خصوصیت کے ساتھ اسی منکر روایت کے حوالے سے بات کی ہے، لیکن روایت کو منکر قرار دینے کے لیے اولاً تو راوی کا ضعف ثابت کرنا ہوگا، جو ثابت نہیں، جب کہ اس کے برخلاف محمد بن سلیمان اور عجلی نے انہیں ”ثقة“ قرار دیا ہے۔

امام بیہقی نے بھی اس حدیث کو ذکر کیا ہے اور اس میں رفعاً و نقلاً اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بعض ائمہ نے محمد بن ثابت کی اس روایت کے مرفوع طریق کو منکر کہا ہے، اس لیے کہ نافع کے دیگر تلامذہ اس کو موقوف روایت کرتے ہیں، لیکن طریق مرفوع کو منکر قرار دینا درست نہیں، اس لیے کہ نافع کے ایک اور شاگرد ضحاک بن عثمان بھی اس کو مرفوع روایت کرتے ہیں، البتہ انہوں نے اس روایت کو مختصر اُذکر کیا ہے اور اس میں تیمم کا ذکر نہیں۔ علاوہ ازیں یہ قصہ بہت مشہور ہے جسے ابوجہیم بن الحارث بن الصمہ اللانصاری رضی اللہ عنہ نے اپنی حدیث میں ذکر کیا ہے، لہذا اسے منکر نہیں قرار دیا جاسکتا، علاوہ ازیں نافع کے ایک اور شاگرد ابن الہادی بھی اسے مرفوع روایت کرتے ہیں اور وہ روایت بھی اتم ہے، البتہ اس میں ”ذراعیہ“ کی جگہ ”یدیہ“ آیا ہے۔

اس کے بعد امام بیہقی نے ابن الہادی کی اس روایت کو مکمل مسند اُذکر کیا اور آخر میں فیصلہ یہ دیا کہ ”ذراعیہ“ کو ذکر کرنے میں محمد بن ثابت اگرچہ متفرد ہیں، تاہم حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ذرا عین تک مسح کرنا اور اس پر فتویٰ دینا محمد بن ثابت کی روایت کی صحت کے لیے شاہد ہے۔ (۱)

علامہ ابن الترمذی نے الجوہر النقی میں بیہقی کے کلام پر رد کیا ہے (۲) جو ہم پیچھے ذکر کر چکے۔

بہر حال! اس روایت کے موقوف ہونے کی تو سب تصویب کرتے ہیں، البتہ طریق رفع میں کلام ہے۔ لیکن میں نے پیچھے اصول ذکر کیا تھا کہ اگر ایک حدیث کو ایک ثقہ راوی مرفوع روایت کرے اور اسی کو دوسرا ثقہ راوی موقوف روایت کرے، تو موقوف روایت کرنے سے مرفوع طریق کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا، اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ شذوذ پر دلالت کرے۔ علاوہ ازیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی راوی بطور تحدیث کے کسی حدیث کو ذکر کرتا ہے، تو اس کو مرفوع روایت کرتا ہے اور کبھی بطور فتویٰ ذکر کرتا ہے تو موقوف روایت کر لیتا ہے، اس لیے کہ وہاں مرفوع روایت کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہوتی۔

(۱) السنن الکبریٰ: ۳۱۶/۱-۳۱۸، معرفة السنن والآثار: ۲۸۵، ۲۸۴/۱

(۲) الجوہر النقی بہامش السنن الکبریٰ: ۳۱۸، ۳۱۷/۱

تیسری حدیث: حضرت اسلع تمیمی رضی اللہ عنہ سے

حضرت اسلع تمیمی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث طحاوی، طبرانی اور دارقطنی میں ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کے لیے اونٹ سدھانے کا کہا، تو میں نے عذر میں جنابت لاحق ہونے کا ذکر کیا، کچھ دیر بعد جب وحی آئی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا:

”یا أسلع، قم فتيمم صعيدا طيبا ضربتين: ضربة لوجهك، وضربة لذرأعيك ظاهرهما وباطنهما“.

قال الطحاوي: حدثنا محمد بن الحجاج، قال: ثنا علي بن معبد،

قال: ثنا أبو يوسف، عن الربيع بن بدر، قال: حدثني أبي عن جدي، عن

أسلع التميمي إلخ. (۱)

اے اسلع! زمین پر دو ضربیں لگا کر تیمم کرو، ایک ضرب اپنے چہرے کے لیے اور دوسری ضرب اندر باہر سے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔

اس حدیث میں بھی لفظ ”ذراعین“ آیا ہے، جس سے جمہور استدلال کرتے ہیں۔ علامہ شوکانی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”وفيه الربيع بن بدر وهو ضعيف“ (۲)

لیکن امام بیہقی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ

”الربيع بن بدر ضعيف، إلا إنه غير متفرد به، وقد روينا هذا القول

من التابعين عن سالم بن عبد الله، والحسن البصري، والشعبي، وإبراهيم

النخعي“ (۳)

(۱) شرح معاني الآثار، کتاب الطہارۃ، باب صفۃ التیمم کیف ہی؟ رقم: (۶۵۳)، ۱۴۶/۱، والمعجم

الكبير للطبراني: ۲۹۸/۱، وسنن الدارقطني: ۱۷۹/۱

(۲) نیل الأوطار: ۲۸۴/۱

(۳) السنن الکبری، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم، رقم: (۱۰۰۰)، ۳۱۹/۱

کہ ربیع بن بردا اگرچہ ضعیف ہیں، تاہم وہ اس باب میں متفقہ نہیں، بلکہ کئی تابعین سالم بن عبد اللہ، حسن بصری، عاصم شعی اور ابراہیم نخعی رحمہم اللہ سے اسی طرح مروی ہے۔

چوتھی حدیث: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت موقوفاً و مرفوعاً دونوں طرح سے مروی ہے۔ امام حاکم اور دارقطنی نے علی بن ظبیان کے طریق سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

”عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”التيمم ضربتان:

ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين“۔ (۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔

اس حدیث میں بھی ”مرفقین“ کی تصریح ہے جو جمہور کا مستدل ہے۔ امام دارقطنی اس روایت کو مرفوعاً نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عبید اللہ بن عمر کے شاگرد علی بن ظبیان نے یہ روایت ان سے مرفوعاً نقل کی ہے، جب کہ یحییٰ بن سعید القطان اور ہشیم بن بشیر اس کو عبید اللہ بن عمر سے موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ اور وہی (یعنی موقوف طریق ہی) صحیح ہے۔ (۲)

امام حاکم نے مرفوعاً روایت کرنے کے بعد اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور آگے فرمایا کہ ”لا أعلم أحداً أسنده عن عبید الله غير علي بن ظبيان، وهو صدوق. وقد أوقفه يحيى بن سعيد وهشيم بن بشير وغيرهما“۔ (۳)

امام مالک نے بھی موطا میں دوسرے الفاظ کے ساتھ اسے موقوفاً روایت کیا ہے۔ (۴)

(۱) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۱۶)، ۱/۱۸۰، المستدرک علی الصحيحین للإمام

الحاکم، كتاب الطهارة، رقم: (۹۳۴)، ۱/۲۸۷

(۲) سنن الدارقطني: ۱/۱۸۰

(۳) المستدرک: ۱/۲۸۷

(۴) الموطا، كتاب الطهارة، باب العمل في التيمم، رقم: (۹۱)، ۱/۵۶

امام بیہقی اسے موقوفاً روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ علی بن ظبیان نے اسے عبید اللہ بن عمر سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور وہ درست نہیں، بلکہ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت موقوف ہے۔ اسی طرح سلیمان بن ابی داؤد اور سلیمان بن ارقم التیمی بھی اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں راوی ضعیف ہیں، ان کی روایت سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اور صحیح یہی ہے کہ یہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اپنا فعل ہے، جیسا کہ معمر اور زہری کے دوسرے شاگرد اسے زہری عن سالم عن ابن عمر کے طریق سے موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ (۱)

علامہ شوکانی مرفوع روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وفي إسنادہ علي بن ظبيان، قال الحافظ: هو ضعيف، ضعفه

القطان وابن معين وغير واحد“۔ (۲)

کہ یحییٰ بن سعید القطان اور یحییٰ بن معین وغیرہ نے علی بن ظبیان کی تضعیف کی ہے۔ علامہ شمس الحق عظیم آبادی نے ”التعلیق المغنی“ میں جو کلام کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن نمیر، یحییٰ بن سعید القطان، امام ابوداؤد، امام نسائی، ابوحاتم، ابوزرعه اور ابن حبان وغیرہ نے علی بن ظبیان کی تضعیف کی ہے، جس کی بنا پر یہ روایت مرفوعاً ضعیف ہے۔ باقی جو ثقہ راوی ہیں، جیسے: سفیان ثوری اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ، تو وہ اسے موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ (۳)

بہر حال! حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت جس میں مرتقین کی تصریح ہے، مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے۔ مرفوع طریق میں علی بن ظبیان ضعیف راوی کی وجہ سے اس سے استدلال کرنا محفل نظر ہے، تاہم موقوف طریق صحیح ہے، ثقہ روایں نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ لیکن مرفوع طریق کو ضعیف قرار دے دینا بھی جمہور حضرات کے استدلال کے لیے چند وجوہ سے معزز نہیں۔

اول یہ کہ یہ امور غیر مدرک بالقیاس ہیں، جن میں رائے واجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اصول میں ذکر کی گئی ہے کہ ایسے امور میں موقوف روایت بھی مرفوع ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔ (۴)

(۱) السنن الكبرى، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم: ۳۱۹/۱

(۲) نیل الأوطار: ۲۸۴/۱

(۳) التعلیق المغنی بہامش سنن الدارقطني: ۱۸۱/۱

(۴) بذل المنجہود: ۴۸۲/۲

دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی راوی ایک ہی روایت کو مرفوعاً ذکر کرتا ہے علی وجہ التحدیث اور کبھی بطور فتویٰ کے موقوفاً ذکر کرتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ (۱)

پانچویں حدیث: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کچھ دیہاتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار مہینے صحراء میں ہوتے ہیں، جب کہ ہم میں جنبی اور حیض و نفاس والی عورتیں ہوتی ہیں اور طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی نہیں ملتا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”علیکم بالارض، ثم ضرب بیدہ علی الارض لوجہہ ضربة واحدة، ثم ضرب ضربة أخرى، فمسح بها علی یدہ إلی المرفقین“۔

کہ زمین کو تیمم کے لیے استعمال کرو، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا چہرے پر مسح کرنے کے لیے، پھر دوسری مرتبہ مارا اور اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

”رواہ أحمد فی ”مسندہ“ والبیہقی فی ”سننہ“ وكذلك إسحاق بن

راہویہ فی ”مسندہ“ من حدیث المثنی بن الصباح، عن عمرو بن شعیب، عن

سعید بن المسیب، عن أبي هريرة رضي الله عنه“۔ (۲)

محقق ابن الہمام ”فتح القدیر“ میں فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں مثنی بن صباح ہیں۔ امام احمد بن حنبل

اور یحییٰ بن معین نے ان کی تضعیف کی ہے۔ (۳)

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

”قال أحمد والرازي: المثنی بن الصباح لا يساوي شيئاً، وقال

(۱) بذل المجہود: ۲/۸۲

(۲) نصب الراية: ۱/۱۵۶

(۳) فتح القدیر: ۱/۱۳۶، کذا فی السعایة: ۱/۵۱۳، وبذل المجہود: ۲/۸۵

النسائی: متروک الحدیث“۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وہو ضعیف جداً“۔ (۲)

ابن ابیہ نے عمرو بن شعیب سے یہ روایت ذکر کر کے ثنی بن صباح کی متابعت کی ہے، جیسا کہ مسند ابی

یعلیٰ میں ہے، لیکن ابن ابیہ خود بھی ضعیف ہیں۔ کذا فی نصب الراية والدرایة والفتح۔ (۳)

امام طبرانی نے اسے معجم اوسط میں أحمد بن محمد البزار، عن الحسن بن عمارۃ الحضرمی،

عن وکیع بن الجراح، عن ابراہیم بن یزید، عن سلیمان الأحول عن سعید بن المسیب، عن ابی ہزیرۃ کے طریق سے نقل کیا ہے۔

ابن الہمام وغیرہ فرماتے ہیں: ”لا نعلم لسلیمان الأحول عن سعید بن المسیب غیر هذا

الحدیث“۔ (۴)

لیکن اس طریق میں ابراہیم بن یزید ہے۔ حافظ صاحب نے ان کی تضعیف کی ہے۔ (۵)

چھٹی حدیث: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے

مسند بزار میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے:

”عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

”التيمن ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين“۔ (۶)

یہ روایت بھی مرفقین کے ثبوت میں بالکل صریح ہے۔

حافظ ثنی فرماتے ہیں:

(۱) نصب الراية: ۱/۱۵۶

(۲) الدارۃ بہامش الہدایۃ: ۱/۴۹

(۳) نصب الراية: ۱/۱۵۶، والدارۃ بہامش الہدایۃ: ۱/۴۹، فتح القدير: ۱/۱۳۱

(۴) فتح القدير: ۱/۱۳۱، السعایۃ: ۱/۵۱۳، بذل المجہود: ۲/۴۸۵

(۵) الدارۃ بہامش الہدایۃ: ۱/۴۹، وكذا فی بذل المجہود: ۲/۴۸۵

(۶) كشف الأستار عن زوائد البزار، كتاب الطهارة، قبيل: باب الغسل من الجنابة، قم: (۳۱۳)، ۱/۱۵۹

”رواہ البزار: وفيه الحريش بن الخريت، ضعفه أبو حاتم وأبوزرعة

والبخاري“۔ (۱)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے ”ضعیف“ قرار نہیں دیا، اگرچہ کلام ضرور کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری

فرماتے ہیں: ”فيه نظر“۔ (۲)

ابو حاتم فرماتے ہیں: ”لا يحتج بحديثه“۔ (۳)

ابوزرعة فرماتے ہیں: ”واهي الحديث“۔ (۴)

ابن عدی فرماتے ہیں: ”لا أعرف له كثير حديث، فأعتبر حديثه، فأعرف ضعفه عن

صدقه“۔ (۵)

کہ مجھے ان کی زیادہ احادیث کا علم نہیں کہ ان میں غور کر کے ان کے ضعف و صدق کے بارے میں حتمی

رائے قائم کر سکوں۔

نیز حافظ صاحب نے یحییٰ بن معین کے حوالے سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”ليس به بأس“۔ (۶)

آگے فرماتے ہیں: ”وقال البخاري في تاريخه: أرجو أن يكون صالحا“۔ (۷)

امام دارقطنی کے حوالے سے لکھا ہے: ”قال الدارقطني: يعتبر به“۔ (۸)

ابن ماجہ نے ان سے ایک حدیث ذکر کی ہے۔ (۹)

(۱) مجمع الزوائد: ۱/۲۶۳

(۲) تہذیب الکمال: ۵/۵۸۴، التاريخ الكبير للبخاري: ۳/۱۱۴، تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱

(۳) الجرح والتعديل: ۳/الترجمة: (۱۳۰۴)، تہذیب الکمال: ۵/۵۸۴، تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱

(۴) میزان الاعتدال: ۱/۴۷۶، تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱، تہذیب الکمال: ۵/۵۸۴

(۵) الكامل لابن عدي: ۱/۲۹۶، تہذیب الکمال: ۵/۵۸۴، تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱

(۶) تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۲

(۷) تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۲

(۸) تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱

(۹) تہذیب التہذیب: ۲/۲۴۱، تہذیب الکمال: ۵/۵۸۴

ابن شاہین نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

ساتویں حدیث: حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے

”عن جابر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين“. رواه الحاكم والدارقطني والبيهقي: من طريق إبراهيم بن إسحاق الحرابي، عن عثمان بن محمد الأنماطي، عن حرمي بن عمار، عن عذرة بن ثابت، عن أبي الزبير، عن جابر رضي الله عنه. (۲)

یہ روایت بھی مرفقین کی تعیین میں بالکل صریح ہے، مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے، طریق مذکور مرفوع ہے۔ امام حاکم نے اسے مرفوع روایت کرنے کے بعد ”صحیح الاسناد“ کہا ہے اور حافظ ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔ (۳)

امام دارقطنی مرفوعاً نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رجالہ کلہم ثقات“ (۴) کہ اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

ابن الجوزی نے اس کی سند میں عثمان بن محمد انماطی کو متکلم فیہ قرار دیا ہے، لیکن امام تقی الدین ابن دقین العید اور حافظ ابن البہادی صاحب ”التقیح“ نے اس کی تردید کی ہے، اس لیے کہ انہوں نے یہ بیان نہیں کیا کہ ان پر کس نے کلام کیا ہے۔ علاوہ ازیں ابن ابی حاتم نے ”کتاب الجرح والتعديل“ میں انہیں ذکر کیا ہے، لیکن ان کی بابت کوئی کلام ذکر نہیں کیا۔ حافظ ذہبی نے صرف اتنا کہا کہ ”فیہ لیس“۔ (۵) علامہ عینی نے امام حاکم اور حافظ

(۱) کتاب الثقات لابن شاہین، ص: ۱۸

(۲) المستدرک، کتاب الطہارۃ، رقم: (۶۳۸)، ۲۸۸/۱، و سنن الدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب التیمم،

رقم: (۲۲)، ۱۸۱/۱، والسنن الکبری، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم، رقم: (۹۹۹)، ۳۱۹/۱

(۳) المستدرک: ۲۸۸/۱

(۴) سنن الدارقطنی: ۱۸۱/۱

(۵) التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی: ۱۸۱/۱، ۱۸۲، نصب الرایۃ: ۱۵۱/۱، إعلاء السنن: ۳۱۸/۱

ذہبی کی تصحیح نقل کرنے کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ ”ولا یلتفت إلی قول من یمنع صحته“ (۱) کہ اگر کوئی اس کی صحت کا انکار کرے تو اس کا قول قابل اعتبار نہیں۔ عثمان بن محمد الانماطی کے بارے میں اپنی تحقیق پیچھے ذکر کر چکا ہوں، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان کے بارے میں کوئی جرح نہیں، ابن الجوزی نے متکلم فیہ قرار دیا ہے، لیکن وہ جرح مبہم ہے، اسی لیے ثقہ محدثین نے اس کی پرزور تردید کی ہے، بنا بریں ان کی روایات قابل احتجاج ہیں۔ (۲)

امام دارقطنی نے روات کو ثقہ قرار دینے کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا کہ: ”والصواب موقوف“ (۳) اور موقوف روایت کی تخریج امام حاکم، طحاوی، امام بیہقی، دارقطنی اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ (۴)

مرفوع طریق میں عزہ بن ثابت سے روایت کرنے والے حری بن عمارہ ہیں اور موقوف طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابو نعیم ہیں، امام دارقطنی نے چونکہ موقوف طریق کو ”صواب“ کہا تھا، اس لیے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ راوی کبھی حدیث کو مرفوعاً نقل کرتا ہے اور کبھی موقوفاً علی وجہ اللہی، لہذا موقوف اور مرفوع میں اس تقدیر پر کوئی منافات نہیں۔ لیکن میں نے عرض کیا تھا کہ یہ جواب یہاں نہیں چل سکتا، اس لیے کہ موقوف اور مرفوع دونوں طریق کو نقل کرنے والے راوی ایک نہیں ہیں۔ مرفوع طریق میں حری بن عمارہ ہیں اور موقوف میں ابو نعیم ہیں۔ حری ثقہ اور ابو نعیم اوثق ہیں۔ اور ثقہ اور اوثق میں اختلاف کی صورت میں ترجیح اوثق کے بیان کو ہوگی۔

(۱) عمدة القاري: ۲۰/۴

(۲) ریکھیے: المغني في الضعفاء، الترجمة: (۴۰۶۰)، ۵۰/۲، وتہذیب الکمال: ۱۹/۴۸۷، ۴۸۸، والکاشف، رقم: (۳۷۷۸)، ۲/۲۵۰، ومیزان الاعتدال: ۳/۵۲، ولسان المیزان: ۴/۱۵۲، والجرح والتعديل: ۶/۹۱۲، وخلاصة الخزرجي: (ص: ۲۶۲)، وتہذیب التہذیب: ۷/۱۵۲، وتقريب التہذیب، رقم: (۴۵۳۰)، ۱/۶۶۴

(۳) سنن الدارقطني: ۱/۱۸۱

(۴) المستدرک، کتاب الطہارۃ، رقم: (۶۳۷)، ۱/۲۸۸، وشرح معانی الآثار، کتاب الطہارۃ، باب صفۃ التیمم کیف ہی؟ رقم: (۶۵۸)، ۱/۱۴۷، ۱۴۸، السنن الکبری، کتاب الطہارۃ، باب کیف التیمم؟ رقم: (۹۹۸)، ۱/۳۱۹، سنن الدارقطني، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۲۳)، ۱/۱۸۲، المصنف لابن أبي شیبہ، کتاب الطہارۃ، باب فی التیمم کیف ہو؟ رقم: (۱۷۰۰)، ۲/۱۸۹

ابن دقیق العید نے ابن الجوزی کی جرح کی تردید کرتے ہوئے یہ بھی کہا تھا کہ یہ روایت مرفوع طریق سے شاذ ہے۔ علامہ نیوی نے اس کے شاذ ہونے کی تردید کی ہے، اس لیے کہ مرفوع تو زیادتی ہے اور زیادة الثقة مقبولة، کیونکہ عثمان بن محمد الانماطی کی مخالفت عزرة بن ثابت کے تلامذہ میں سے ابو نعیم کے علاوہ کسی نے نہیں کی۔ اور یہ دونوں ثقہ ہیں، لہذا اسے شاذ قرار دینا کسی طرح درست نہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام دارقطنی نے جو ”الصواب موقوف“ کہا تھا وہ بھی درست نہیں، اس لیے کہ طریق مرفوع بھی درست ہی ہے تو پھر ”الصواب موقوف“ کا کیا مطلب ہے؟ (۱) لہذا حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طریق سے درست ہے، طریق مرفوع میں عثمان بن محمد الانماطی پر صرف ابن الجوزی نے مہم کلام کیا تھا، جس کا جمہور وثقہ محدثین نے اعتبار نہیں کیا۔

آٹھویں حدیث: حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے

امام طبرانی نے المعجم الکبیر میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے:

”عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: التيمم ضربة

للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين“۔ (۲)

حافظ ہیثمی مجمع الزوائد میں اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه الطبراني في الكبير، وفيه جعفر بن الزبير، قال شعبة فيه:

”وضع أربع مائة حديث“۔ (۳)

لیکن حافظ صاحب ”التقریب“ میں فرماتے ہیں: ”متروك الحديث، وكان صالحا في

نفسه“۔ (۴)

(۱) التعليق الحسن في آثار السنن، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۱۸۷)، ص: ۴۸، وإعلاء السنن،

كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، رقم: (۲۸۵)، ۳۱۹/۱

(۲) المعجم الكبير، رقم: (۷۹۵۹)، ۲۴۵/۸، وفيه: أن الحديث باللفظ المذكور عند الهيثمي في مجمع

الزوائد: ۲۶۲/۱، وقد ذكرناه سابقا.

(۳) مجمع الزوائد: ۲۶۲/۱

(۴) تقریب التهذيب، رقم: (۹۴۱)، ۱۶۱/۱

اور ”التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”وقال أبو داود: من خیار الناس، ولكن لا أكتب

حدیثہ“۔ (۱)

نویں حدیث: حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے

”عن عمار، قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب، إذا لم نجد الماء، فأمرنا فضربنا واحدة للوجه، وضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين“. رواه البزار: من طريق محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن عمار إلخ. (۲)

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب تیمم کی رخصت نازل ہوئی تو میں حضرات صحابہ کے درمیان موجود تھا، جب ہمیں پانی نہیں ملا، پس ہمیں تیمم کا حکم دیا گیا، چنانچہ ہم نے ایک ضرب چہرے کے لیے لگائی اور دوسری ضرب ہاتھوں پر کہنیوں تک مسح کرنے کے لیے۔

یہ روایت مرفقین کے ثبوت میں صحیح بھی ہے اور صریح بھی۔ امام بزار اس کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا الحديث قد رواه جماعة: عن الزهري، عن عبيد الله، عن

ابن عباس، عن عمار، فتابعوا ابن إسحاق“۔ (۳)

یعنی زہری کے دوسرے بہت سے تلامذہ نے اسے اسی طریق سے روایت کیا ہے، چنانچہ وہ سب ابن اسحاق کی متابعت کرتے ہیں۔

آگے فرمایا:

(۱) تہذیب التہذیب: ۹۲/۲

(۲) البحر الزخار، المعروف بمسند البزار، أول مسند عمار بن ياسر رضي الله عنه، رقم: (۱۳۸۴)،

۴/۲۲۱، وكذا في الدراية بهامش الهداية: ۱/۴۹، ونصب الراية: ۱/۱۵۴

(۳) مسند البزار: ۴/۲۲۱

”رواہ غیر واحد عن الزهري، عن عبید اللہ، عن عمار، ولم یقل:

عن ابن عباس، عن عمار“۔ (۱)

تو اس طریق میں عبید اللہ اور عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے درمیان ابن عباس رضی اللہ عنہما کا واسطہ نہیں، لہذا یہ پہلے طریق سے سند اعلیٰ ہوگی۔

دسویں حدیث: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے

یہ روایت جامع المسانید کی ہے: ونصہ: ”أبو حنيفة، عن عبد العزيز بن أبي

رواد، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: ”كان تيمم رسول الله

صلى الله عليه وسلم ضربتين: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين“۔

یہ روایت محمد بن المنظر اور ابن خسر کی مسند میں مذکور ہے۔ (۲) پیچھے مستدرک حاکم، سنن دارقطنی، معجم کبیر اور السنن الکبریٰ کے حوالے سے بھی ہم اسے ذکر کر چکے ہیں۔ ان حضرات نے علی بن ظبیان کے طریق سے اسے نقل کیا ہے، علی بن ظبیان کے بارے میں تفصیلی کلام بھی ہم ذکر کر چکے۔ اسی طرح اس روایت کے مرفوع اور موقوف دونوں طرق سے ہم بحث کر چکے ہیں۔ یہاں یہ روایت ہم نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی سند سے ذکر کی ہے، یہ حدیث سنداً صحیح اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ عبدالعزیز بن ابی رواد کی توثیق ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں۔

آثار صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین سے جمہور کا استدلال

یہ تو مرفوع احادیث ہیں جن سے جمہور نے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے، اس کے علاوہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین کے آثار بھی جمہور کی تائید میں مذکور ہیں:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر امام عبدالرزاق نے المصنف میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے:

(۱) مسند البزار: ۴/۲۲۱

(۲) جامع المسانید للخوارزمی، الباب الرابع في الطهارة، الفصل الأول في كيفية الوضوء والتيمم، رقم:

ونصه: "عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر أنه كان إذا تيمم ضرب يديه ضربة على التراب، ثم مسح وجهه، ثم ضرب ضربة أخرى، ثم مسح بهما يديه إلى المرفقين، ولا ينفذ يديه من التراب. قال عبد الرزاق وبه ناخذ". (۱)

سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جب تیمم فرماتے تو ایک مرتبہ اپنا ہاتھ مٹی پر مارتے، پھر اس سے اپنے چہرے کا مسح کرتے، پھر دوسری مرتبہ اسی طرح مارتے اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کرتے اور اپنے ہاتھوں سے مٹی نہیں جھاڑتے۔

حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر

"عن أيوب، قال: سألت سالما عن التيمم: قال ف ضرب يديه على الأرض، فمسح بهما وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين". رواه ابن أبي شيبة. (۲)

ایوب کہتے ہیں کہ میں نے سالم سے تیمم کے طریقے کے بارے میں پوچھا، تو انہوں نے زمین پر ایک مرتبہ ہاتھ مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ زمین پر ہاتھ مارا اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر

"عن حبيب بن الشهيد، أنه سمع الحسن، سئل عن التيمم؟ ف ضرب يديه إلى الأرض ضربة، فمسح بهما وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين". رواه ابن أبي شيبة. (۳)

(۱) المصنف للإمام عبد الرزاق، كتاب الطهارة، باب كم التيمم من ضربة، رقم: (۸۱۷)، ۱/۱۶۶، وكذا

رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، في كتاب الطهارة، باب في التيمم كيف هو؟ رقم: (۱۶۸۵)، ۲/۱۸۵.

(۲) المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۶۸۶)، ۲/۱۸۵.

(۳) المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۶۸۷)، ۲/۱۸۵، والمصنف لعبد الرزاق، رقم: (۸۲۰)، ۱/۱۶۶.

یعنی حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے تیمم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے ایک مرتبہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا اور اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا، پھر دوسری مرتبہ ہاتھ زمین پر مارا اور اس سے اپنے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔

امام شعبی رحمہ اللہ کا اثر

”عن الشعبي، قال: التيمم ضربة للوجه ولليدين إلى المرفقين، ووصف لنا داود: فضرب يديه على الأرض ضربة، ثم نفضهما، ثم مسح بهما كفيه، ثم مسح بهما وجهه وذراعيه إلى المرفقين“. رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق. (۱)

امام شعبی فرماتے ہیں کہ تیمم میں ایک ضرب چہرے اور دونوں ہاتھوں کے لیے کہنیوں تک۔ داؤد بن ابی الہند نے اس کا طریقہ بتلاتے ہوئے اپنا ہاتھ زمین پر ایک مرتبہ مارا، پھر انہیں جھاڑا، پھر ان سے اپنے دونوں پہنچوں کا مسح کیا، پھر ان سے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا۔ اس میں اگرچہ ضربتین کا ذکر نہیں، تاہم مرفقین کی تصریح موجود ہے۔

ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر

”عن إبراهيم قال: كان يحب أن يبلغ بالتيمم المرفقين“. رواه ابن

أبي شيبة: عن جرير، عن مغيرة، عن حماد، عن إبراهيم. (۲)

یعنی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تیمم میں ہاتھوں کا مسح کہنیوں تک کرنے کو پسند کرتے تھے۔

حضرت طاؤس رحمہ اللہ کا اثر

”عن ابن طاؤس، عن أبيه، أنه قال: في التيمم ضربتان: ضربة

(۱) المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۶۸۸)، ۱۸۵/۲، المصنف لعبد الرزاق، رقم: (۸۲۱)، ۱۶۶/۱

(۲) المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۶۹۲)، ۱۸۷/۲، ورواه عبد الرزاق: عن الثوري، عن حماد، عن

إبراهيم، ولفظه: ”أعجب إلي أن أبلغه إلى المرفقين“. رقم: (۸۲۲)، ۱۶۶/۱

للولو، وضربة للذراعين إلى المرفقين“. رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، قال:

حدثنا ابن مهدي، عن زمعة عن ابن طاؤس إلخ“ (۱)

حضرت طاؤس فرماتے ہیں کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے۔

کتاب اللہ سے جمہور کا استدلال

جمہور حضرات اپنے موقف کی تائید میں آیت تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (۲) سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے۔

اب مقدار مسح کیا ہے؟ تو اس کی تقیید بغیر دلیل کے نہیں ہو سکتی، چنانچہ تقیید کے سلسلے میں جب ہم احادیث پر نظر دوڑاتے ہیں، تو اس سلسلے میں ہمیں مختلف احادیث ملتی ہیں، جن میں مسح کے حوالے سے ہاتھ کے مختلف حصوں کی تقیید ہے۔ جن میں سے سب سے کم مقدار ظہر الکف الواحد ہے، جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے:

”ثم مسح بهما ظهر كفه، بشماله أو ظهر شماله بكفه“ (۳)

اس کے بعد ادنیٰ مقدار کفین ہے جیسا کہ بخاری و مسلم میں ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے: ”ثم مسح

الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه“ (۴) اور بخاری میں ہے: ”ثم مسح وجهه وكفيه“ (۵)

اس کے بعد ادنیٰ مقدار مرفقین کی ہے جیسا کہ گزشتہ کئی روایات میں آیا ہے، اب پہلی اور دوسری تقیید میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بیان کیا گیا ہو اور یہ بھی احتمال

(۱) المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۷۰۲)، ۱۹۰/۲

(۲) المائدة: ۶

(۳) صحيح البخاري، باب التيمم وضربة، رقم: (۳۴۱)

(۴) مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۶)

(۵) صحيح البخاري، باب التيمم للوجه والكفين، رقم: (۳۳۹)

ہے کہ اس میں تیمم کا پورا طریقہ بیان کیا گیا ہو۔ اب چونکہ اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے، اس لیے احتمال کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اب صرف تہقید بالمرقین رہ گئی ہے اور اس میں یہ احتمال نہیں، لہذا یقینی ہونے (یعنی احتمال سے خالی ہونے) کی وجہ سے اسی کو اختیار کیا جائے گا۔ (۱)

قیاس اور دلالتہ النص سے استدلال

جمہور حضرات کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ تیمم وضو کا خلف ہے اور خلف کا حکم وہی ہے جو اصل کا ہے، اب خلف (تیمم) میں تو ہاتھوں کے مسح کی غایت بیان نہیں کی گئی، لیکن اصل (وضو) میں بیان کی گئی ہے اور وہ مرافق ہے۔ لہذا دلالتہ النص کے طور پر یہی غایت خلف میں بھی معتبر ہوگی کہ اس کا حکم اصل ہی کا حکم ہوتا ہے، لہذا وضو پر قیاس کرتے ہوئے تیمم میں بھی غایت مرقین ہی کو قرار دیا جائے گا۔ (۲)

مذکورہ استدلال پر ایک اشکال

اس استدلال پر مخالفین کی طرف سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ یہ بات درست نہیں کہ خلف کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو پھر اصل میں تو چار اعضاء ہیں، لہذا تیمم بھی ان چاروں اعضاء ہی کا ہونا چاہیے، حالانکہ تیمم صرف دو اعضاء کا ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ اصل کا حکم خلف کا نہیں ہوتا۔ (۳)

اشکال کا جواب

علامہ خطابی نے اس اشکال کو رد کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ وہ دو اعضاء جو تیمم میں ساقط ہیں، وہ کامل معدوم ہیں، ان کا اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ اصلاً ساقط ہی ہو گئے تو اب اس پر قیاس بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور جو دو اعضاء باقی ہیں ان میں اصل کے حکم کی رعایت کی جائے گی اور اصل کے حکم کو قیاس کیا جائے گا اور اصل کے حکم کی شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ سفر میں نماز دو رکعت ہے۔ آخری دو رکعتیں چونکہ اصلاً ساقط ہیں، لہذا ان کا اعتبار ہی نہیں۔ لیکن ابتدائی دو رکعت چونکہ باقی ہیں اس لیے اصل (یعنی حضر کی نماز) کا جو حکم ہے، وہی خلف (یعنی قصر کی نماز) کا بھی ہوگا۔ اور اس قصر نماز کو حضر ہی کی نماز پر قیاس کر کے اسی

(۱) بذل المجہود: ۴۹۴/۲

(۲) بذل المجہود: ۴۹۵/۲

(۳) معالم السنن للخطابی: ۱/۱۵۲، وبذل المجہود: ۴۹۵/۲

طرح ادا کیا جائے گا۔ (۱)

دوسرا اشکال

دوسرا اشکال یہ ہے کہ مقدار کے بارے میں خلف کا اصل کے حکم میں ہونا یہ بات درست اور ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ مسح علی الخفین خلف ہے غسل الرجلین کا، لیکن مقدار میں ظاہر ہے کہ مسح علی الخفین غسل الرجلین کے حکم میں نہیں، کہ غسل الرجلین تو ظاہراً و باطناً دونوں طرح ہوتا ہے، جب کہ مسح علی الخفین صرف ظاہراً ہوتا ہے۔ (۲)

اشکال کا پہلا جواب

اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت خلاف قیاس ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلیوں سے سیدھے خط کی طرح ظاہر خفین پر مسح کیا ہے۔ اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد تک محدود رہتی ہے۔ اسی لیے مسح علی الخفین بھی اپنے مورد تک محدود ہے اور اس نے اصل کا حکم نہیں لیا۔ (۳)

دوسرا جواب

دوسرا جواب جو اصولی ہے اور فنی اعتبار سے پہلے جواب سے زیادہ مضبوط ہے، وہ یہ کہ مسح علی الخف غسل الرجلین کا بدل ہے خلف نہیں، اور تیمم وضو کا خلف ہے، لہذا مسح علی الخفین کے ذریعے تیمم پر اشکال کرنا درست نہیں۔

اور خلف اور بدل کے حکم میں فرق یہ ہے کہ مبدل منہ کے ممکن ہونے کے باوجود بدل کو اختیار کرنا شرعاً جائز اور مشروع ہے، لہذا غسل الرجلین کے امکان کے باوجود مسح علی الخفین کرنا اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ جب کہ اصل کے ممکن ہونے کے وقت خلف کو اختیار کرنا جائز نہیں۔ مصیر إلى الخلف کے لیے تعذر الأصل ضروری ہے، لہذا وضو کے ممکن ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں۔ اب جب مبدل منہ کے ممکن ہوتے ہوئے بھی بدل کو اختیار کرنا شرعاً جائز ہوا، تو بدل ایک مستقل وظیفہ کے حکم میں ہوگا جس کا حکم تخفیفاً دیا گیا ہے، لہذا اس میں

(۱) معالم السنن: ۱۰/۱۵۲، وبذل المجہود: ۲/۴۹۵

(۲) السعاية: ۱/۸۹

(۳) السعاية: ۱/۸۹

مبدل منہ کی صفت کی رعایت کرنا ضروری و لازم نہیں ہوگا، بخلاف غلف کے، کہ وہ مستقل وظیفہ نہیں اور اس کو اسی وقت اختیار کیا جائے گا جب کہ اصل مستعد ہو، لہذا اس میں اصل کی صفت کی رعایت کرنا ضروری و لازم ہوگا۔ (۱)

امام طحاوی رحمہ اللہ کی نظر

امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں مسح الیدین کے سلسلے میں مختلف احادیث آئی ہیں، جن میں تیمم الی الکفین، والی المرفقین، والی المناکب والاباط کا ذکر ہے، لہذا ان میں سے صحیح قول کے استخراج کے لیے ہمیں نظر کا سہارا لینا پڑا۔ چنانچہ جب ہم نے غور کیا تو دیکھا کہ وضو تو ان چار اعضاء پر مشتمل ہوتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ذکر کیا ہے، یعنی ہاتھ، منہ، سر اور پاؤں، جب کہ تیمم بعض اعضاء سے ساقط ہے، جیسا کہ سر اور پاؤں، تو معلوم ہوا کہ تیمم ان اعضاء میں سے بعض کا ہوگا جن کو وضو میں دھویا جاتا ہے۔ تو اس سے تیمم الی المناکب والاباط کے قائلین کا قول تو باطل ہو گیا، اس لیے کہ جب تیمم سر اور پاؤں سے ساقط ہو گیا، حالانکہ ان کا وضو کیا جاتا ہے تو جن کا وضو نہیں کیا جاتا، (جیسے ماوراء المرفقین) تو اس سے تو تیمم بطریق اولیٰ ساقط ہوگا۔

اب مسئلہ مرفقین کا رہ گیا کہ اس کا تیمم کیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ ہم نے غور کیا تو دیکھا کہ پورے چہرے کا مسح کیا جاتا ہے جس طرح کہ وضو میں دھویا جاتا ہے۔ اور سر اور پاؤں کا بالکل مسح نہیں کیا جاتا، تو معلوم یہ ہوا کہ اگر کسی عضو سے تیمم ساقط ہے تو وہ اس مکمل عضو سے ساقط ہے اور اگر کسی عضو کا تیمم واجب ہے تو اس میں تیمم اور وضو دونوں کا حکم ایک ہی طرح ہے، اس لیے کہ تیمم وضو کا خلف ہے۔ لہذا جب یہ بات ثابت ہے کہ پانی کی عدم موجودگی میں (چہرے کے ساتھ) ہاتھوں کا مسح بھی کیا جائے گا، تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہاتھوں کا مسح مرفقین تک کیا جائے گا، اس لیے کہ وضو میں ہاتھوں کو مرفقین تک دھویا جاتا ہے۔ (۲)

یہ تو حضرات حنفیہ و شافعیہ کے دلائل تھے، جن میں سے ضعیف احادیث کے علاوہ صحیح اور صریح احادیث بھی ہیں، اگر بالفرض جمہور کے پاس کوئی بھی صحیح اور صریح حدیث نہ ہوتی، تب بھی صرف ضعیف احادیث ہی ان

کے دعویٰ کے اثبات اور موقف کی تائید کے لیے کافی تھیں، اس لیے کہ ان کے مجموعہ سے قوت حاصل ہو جاتی ہے، جو اثبات دعویٰ میں کفایت کر لیتی ہے۔ (۱) جب کہ ابو جہیم، جابر بن عبد اللہ، عمار بن یاسر اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث جمہور کے مسلک کی تائید و اثبات میں صریح اور صحیح ہیں۔
اس کے بعد آپ حنابلہ و اصحاب حدیث کے دلائل بھی ملاحظہ فرمائیں۔

حنابلہ و اصحاب الحدیث کی دلیل

ان حضرات کی دلیل حدیث باب ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے باب سابق میں بھی ذکر کیا ہے اور اس باب میں بھی چھ مختلف طرق سے لائے ہیں، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی اس مسئلہ میں حنابلہ کے مسلک کی طرف ہے، اس لیے انہوں نے متعدد طرق سے یہ روایت ذکر کر کے اس کو ترجیح دی ہے۔ اس کے علاوہ مسلم، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ میں بھی ہے۔

وفیه: ”جاء رجل إلى عمر بن الخطاب، فقال: إني أجنب فلم أصب الماء، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنما كان يكفئك هكذا، فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه“۔ (۲)

کہ ایک شخص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ مجھے جنابت لاحق ہو گئی اور پانی

(۱) بذل المجہود: ۲/ ۴۹۴

(۲) أخرجه البخاري في "باب التيمم هل ينفخ فيهما"؟ وأطرافه في هذا الباب، وكذا في "باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش تيمم"، رقم: (۳۴۵، ۳۴۶)، وفي "باب التيمم ضربة"، رقم: (۳۴۷)، وأخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۱، ۸۲۲)، وأخرجه النسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم في الحضر، رقم: (۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰)، وأخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۲۲)، وأخرجه ابن ماجه في سننه، باب ماجاء في التيمم ضربة واحدة، رقم: (۵۶۹)

نہیں ملا،..... تو حضرت عمار بن یاسر نے عمر بن خطاب سے کہا: کیا تمہیں یاد نہیں کہ میں اور آپ ایک سفر میں تھے، (ہمیں جنابت لاحق ہو گئی تھی اور پانی نہیں تھا) تو آپ نے نماز نہیں پڑھی اور میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہو گیا، پھر میں نے یہ قصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا، تو آپ نے فرمایا کہ (مٹی میں لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں تھی) بس تمہارے لیے اسی طرح کرنا کافی تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دونوں ہتھیلیاں زمین پر ماریں اور ان میں پھونکا پھر ان سے اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا مسح کیا، اس میں ”فمسح بهما وجهه وکفيه“ سے حنا بلہ استدلال کر کے کہتے ہیں کہ کفین تک مسح کرنا فرض ہے۔

حنا بلہ کی دوسری دلیل، عقلی

حنا بلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تیمم میں یدین کا ذکر مطلقاً آیا ہے، اسی طرح سارق کے حکم میں بھی یدین مطلقاً ہے، جب کہ وضو میں اس کو غایت کے ساتھ مقید کر لیا گیا ہے، اب جب کہ سارق کے حکم میں یدین مطلق ہے اور وہاں مرفقین حکم قطع میں داخل نہیں، بلکہ قطع کا حکم صرف کفین تک کے لیے ہے تو اسی طرح تیمم میں بھی مسح کا حکم صرف کفین تک کے لیے ہوگا۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بھی اسے آیت سرقہ پر قیاس کر کے یہ استدلال کیا ہے، چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے:

”عن ابن عباس: أنه سئل عن التيمم؟ فقال: إن الله قال في كتابه

حين ذكر الوضوء: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ۶]

وقال في التيمم: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ وقال: ﴿وَالسَّارِقُ

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ۳۸] فكانت السنة في القطع الكففين،

إنما هو الوجه والكفان، يعني: التيمم“. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن

صحيح غريب“۔ (۲)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں

(۱) المغنی: ۱/ ۱۵۴

(۲) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: (۱۴۵)، وكذا في: المغنی: ۱/ ۱۵۴

نے فرمایا: اللہ تعالیٰ وضو کے متعلق فرماتے ہیں: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ اور تیمم کے متعلق فرماتے ہیں: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ اور آیت سرقہ میں ارشاد ہے: ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وضو میں تو غایت بیان کی گئی ہے اور تیمم میں کوئی غایت بیان نہیں کی گئی، جیسے آیت السرقہ میں بیان نہیں کی گئی۔ اور آیت سرقہ میں قطع کفین تک ہوتا ہے، لہذا تیمم بھی کفین تک کیا جائے گا۔

یہ یاد رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے تیمم کو سرقہ میں قطع یدین پر قیاس نہیں کیا، یعنی عبادت کو عقوبت پر قیاس نہیں کیا، بلکہ آیت تیمم میں لفظ ”أیدی“ کے اطلاق سے استدلال کیا ہے اور نظیر میں آیت سرقہ پیش کی ہے، یہ قیاس اللفظ علی اللفظ کے قبیل سے ہے۔ (۱)

جمہور کی طرف سے دلیل عقلی کا جواب

جمہور یہ فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہذا اس کو وضو پر قیاس کیا جائے گا قیاس المعنی علی المعنی، نہ کہ سرقہ پر، اور اسی جہت خلفیت کی وجہ سے اس کو وضو پر قیاس کرنا اشبہ اور زیادہ اصح ہے۔ اور وضو میں غسل رالی المرفقین ہوتا ہے، لہذا تیمم میں رالی المرفقین ہوگا۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولنا أيضاً قیاس، بأن التيمم أقرب إلى الوضوء من السرقة فألحقناه بالوضوء منه“۔ (۲)

علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ایدی کے اطلاق سے استدلال کرنے کا جواب علامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ سرقہ میں کفین سے ہاتھ کاٹنے کی وجہ عدم ذکر غایت اور اطلاق لا یدی نہیں، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس کی تفسیر ہے، جس کو دیکھ کر سرقہ میں قطع الکفین کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان نہ بھی آتا تب بھی ایدی میں کوئی التباس نہ ہوگا، اس لیے کہ سارق کا

(۱) معارف السنن: ۱/۴۹۵

(۲) العرف الشذی: ۱/۱۸۹، معارف السنن: ۱/۴۹۵، عارضة الأحوذی: ۱/۱۹۷، السعاية: ۱/۵۱۲

ہاتھ کاٹنے کا مقصود اس کو جرائم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصد کفین تک ہاتھ کاٹنے سے حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اس سے زائد کاٹنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ (۱)

علامہ سرخی رحمہ اللہ کا جواب

علامہ سرخی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے، وہ یہ کہ قطع ید السارق عقوبات کی قبیل سے ہے اور حدود و عقوبات میں یقینیات پر عمل کیا جاتا ہے اور ایدئیں کفین تک کا حصہ کم از کم یقینی ہے، اس لیے سرقہ میں کفین تک کاٹا جائے گا۔ اور تیمم عبادت ہے اور عبادات میں احوط پر عمل کیا جاتا ہے اور احوط یہی ہے کہ مرفقین تک مسح کیا جائے، نہ کہ کفین تک۔ (۲)

حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے جوابات

یہ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قیاس یعنی حنا بلہ کی دلیل عقلی کا جواب تھا، حنا بلہ کا اس سلسلہ میں پہلا استدلال حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے تھا، جمہور حضرات نے اس کے بھی کئی جوابات دیئے ہیں۔

پہلا جواب

چنانچہ پہلا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تعلیم دی تھی، وہ بالفعل یعنی فعلی تھی اور احادیث المسح إلی المرفقین قولی ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ قول و فعل میں تعارض کے وقت قول مقدم ہوتا ہے فعل پر۔ (۳) لیکن مولانا عبدالحی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جواب محل نظر ہے دو وجوہ سے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اگرچہ بالفعل تھی، تاہم اس کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ”إنما كان يكفيك هذا“ بھی شامل ہو گیا، اس سے یہ حدیث حدیث قولی کے حکم میں ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: ”يكفيك أن تضرب بيدك الأرض“

(۱) الكوكب الدرري على جامع الترمذي: ۱۸۵/۱

(۲) المبسوط للسرخسي: ۲۴۳/۱، كذا في معارف السنن: ۴۹۵/۱

(۳) السعاية: ۵۱۱/۱

ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك وكفيك“۔ (۱) اور بخاری کی ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے: ”يكفيك الوجه والكفان“۔ (۲) یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم تو لی بھی تھی۔ (۳)

دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ جن روایات میں کفین کا ذکر ہے وہاں کفین سے یدین مراد ہیں۔ (۴)

صاحب السعایہ نے اس کو بھی یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ ید ذکر کر کے اس کا بعض مراد لینا تو شائع ہے، جیسا کہ اس آیت ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ اور ﴿انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف﴾ میں ہے کہ ان میں ید کو ذکر کر کے اس کا بعض یعنی الکف الی الرغین مراد لیا گیا ہے، لیکن کف ذکر کر کے اس سے ید مراد لینا یہ غیر شائع ہے اور یہ مجاز غیر متعارف ہے اور اس پر اسی وقت محمول کیا جائے گا جب حقیقت متعذر ہو، جب کہ یہاں ایسا نہیں، اس لیے کہ کفین تک مسح کرنا کوئی متعذر نہیں۔ علاوہ ازیں اگر کف سے ید مراد لے لیا جائے، تو ید کا اطلاق تو ہاتھوں کی انگلیوں سے لے کر مناکب تک ہوتا ہے، تو اس سے تو پھر مناکب تک مسح الید کرنا لازم آئے گا اور اس کا کوئی قائل نہیں۔ (۵) اور اگر کوئی یہ کہے کہ ہم ید کو مرفقین پر محمول کریں گے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے سے زیادہ اُبعد ہے، اس لیے کہ جزء کو ذکر کر کے اس سے دوسرا جزء مراد لینا یہ اُبعد ہے جزء کو ذکر کر کے کل مراد لینے سے۔ اور پھر اس جزء (مرفقین) کی کفین پر کوئی دلیل بھی نہیں، تو پھر تو کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہم اس سے مابین المرفق والابطر مراد لیتے ہیں۔ (۶)

(۱) مسلم، رقم: (۸۲۱)

(۲) صحيح البخاري، رقم: (۳۴۱)

(۳) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۴) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۵) لیکن بعض حضرات اس کے قائل ہیں، ان کا مسئلہ اور اس کا جواب ہم سابق میں دے چکے ہیں۔

(۶) السعایہ: ۱/۵۱۱

تیسرا جواب

یہ ہے کہ احادیث المرفقین معارض ہیں احادیث الکفین کی، لہذا اب ان میں احوط کو اختیار کر کے مسح الی المرفقین کے وجوب کا قول کیا جائے گا۔ (۱) صاحب السعایہ نے اس کا بھی جواب دیا، وہ یہ کہ احادیث الکفین کفایت پر دلالت کرتی ہیں (یعنی تیمم ید میں کفین سے کفایت ہو جائے گا) اور احادیث المرفقین فرضیت کے سلسلے میں نص اور صریح نہیں، (یعنی ان میں یہ تصریح نہیں کہ مرفقین تک مسح فرض ہے، لہذا اسے کفین کے مقابلہ میں اعلیٰ درجہ پر محمول کیا جائے گا) تو اب دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لیے کہ مقدار قلیل کا کفایت کر جانا اس بات کے ہرگز منافی نہیں کہ مقدار کثیر مختار، پسندیدہ اور اعلیٰ درجہ ہو۔ (۲)

چوتھا جواب

یہ ہے کہ جب احادیث میں تعارض ہو تو ہم آثار صحابہ کی طرف رجوع کریں گے، چنانچہ ہم نے کئی صحابہ کو دیکھا کہ وہ مسح الی المرفقین کو اختیار کر کے اسی پر فتویٰ دیتے ہیں، لہذا ہم نے اس کو اختیار کر لیا۔ (۳) صاحب السعایہ نے اس کا بھی جواب دیا اور وہ یہ کہ آثار صحابہ کی طرف رجوع اس وقت مفید ہوگا جب ان کے مابین اتفاق ہو، جب کہ یہاں ایسا نہیں، اس لیے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تیمم الی الکفین پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ ہے، جسے امام ترمذی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ (۴)

پانچواں جواب

امام طحاوی وغیرہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت میں شدید اضطراب ہے، بعض روایات میں کفین، بعض میں کوعین، بعض میں مرفقین اور کہیں مناکب و آباط کا ذکر آیا ہے۔ بنا بریں اس سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔ (۵) اسی وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ یہ روایت ذکر کرنے کے بعد

(۱) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۲) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۳) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۴) السعایہ: ۱/۵۱۱

(۵) السعایہ: ۱/۵۱۱، ۵۱۲، عمدۃ القاری: ۴/۲۳

فرماتے ہیں:

”ضعف بعض أهل العلم حديث عمار عن النبي صلى الله عليه

وسلم في التيمم للوجه والكفين، لما روي عنه حديث المناكب

والآباط“۔ (۱)

کہ بعض اہل علم حضرات نے تیمم للوجه والكفين کے بارے میں وارد حدیث عمار کی (بوجہ اضطراب) تضعیف کی ہے، اس لیے کہ ان ہی سے ایک روایت مسح الی المناكب والآباط کی بھی مروی ہے۔ مولانا عبدالحی صاحب نے اس جواب کو بھی رد کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہاں روایت میں اضطراب استدلال سے مانع نہیں، اس لیے کہ مرفقین اور متکبمین کی روایات مروج ہیں اور روایات الکفین کی بہ نسبت ضعیف ہیں، لہذا ان کا اعتبار نہیں، رہی بات مناكب وآباط کی روایات کی، سوان کا قصہ روایات الکفین سے مقدم ہے، لہذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اب صرف کفین کی روایات ضعف و معاصرت سے خالی رہ گئیں۔ حاصل یہ کہ مذکورہ روایت میں اضطراب اس صورت میں استدلال کے لیے مضر ہوتا جب وہاں ترجیح کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب مرجح کے ذریعے بعض کی ترجیح آگئی تو اسی کو لیا جائے گا اور اس کے ماسوا کو ترک کر دیا جائے گا۔ (۲) بہر حال اس سے قطع نظر کہ مذکورہ اضطراب یہاں مضرتی الاستدلال ہے یا نہیں، ہم اس اضطراب کی کچھ تفصیل و تنقیح پیش کرتے ہیں۔

حدیث عمار میں موجود اضطراب کی تحقیق و تفصیل

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مذکورہ حدیث میں اضطراب سنداً بھی ہے اور متناً بھی۔

اضطراب فی السند

سند میں واقع اضطراب کو ابن ابی حاتم نے اپنی علل میں ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”سألت أبي عن اختلاف حديث عمار بن ياسر في التيمم، وما

الصحيح منها؟“

(۱) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: (۱۴۴)

(۲) السعاية: ۱/۵۱۲

کہ میں نے اپنے والد (امام ابو حاتم) سے تیمم کے باب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں واقع اختلاف (اضطراب) سے متعلق پوچھا اور یہ کہ ان میں صحیح کیا ہے، تو انہوں نے اضطراب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

”رواہ الثوري: عن سلمة، عن أبي مالك الغفاري، عن عبد الرحمن بن أزي، عن عمار، عن النبي صلى الله عليه وسلم في التيمم.
ورواه شعبة: عن الحكم، عن ذر، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أزي، عن أبيه، عن عمار، عن النبي صلى الله عليه وسلم.
ورواه شعبة: عن سلمة، عن ذر، عن ابن عبد الرحمن بن أزي، عن أبيه، عن عمار، عن النبي صلى الله عليه وسلم.
ورواه حصين: عن أبي مالك، قال: سمعت عماراً يذكر التيمم
موقوفاً قال أبي: الثوري أحفظ من شعبة“۔ (۴)

یہاں ایک طریق سفیان ثوری کا ہے اور تین طرق امام شعبہ کے۔ امام شعبہ پہلے طریق میں حکم سے، دوسرے میں سلمہ بن کہیل سے اور تیسرے میں حصین سے روایت کرتے ہیں۔ جب کہ سفیان ثوری سلمہ بن کہیل سے روایت کر رہے ہیں۔ سفیان ثوری کے طریق میں سلمہ بن کہیل، ابو مالک غفاری اور حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان عبد الرحمن بن ابزی کا واسطہ نقل کر رہے ہیں، جب کہ امام شعبہ کے تیسرے طریق میں حصین یہ واسطہ نقل نہیں کر رہے، بلکہ اس میں ابو مالک براہ راست حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔ آگے ابو حاتم نے فرمایا تھا کہ ثوری امام شعبی سے احفظ ہیں۔ امام شعبہ کے تیسرے طریق میں چونکہ حصین نے ابو مالک اور حضرت عمار کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا، جو کہ سفیان ثوری کے طریق میں تھا اس لیے ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے شعبہ عن حصین کے طریق کے متعلق پوچھا، تو انہوں نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ ابو مالک نے براہ راست حضرت عمار سے موقوفہ کیا ہو، (جیسا کہ امام شعبہ کے تیسرے طریق عن حصین عن أبي مالك میں ہے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ ابو مالک نے مرفوعاً عبد الرحمن بن ابزی کے واسطہ سے حضرت عمار سے سنا

ہو، (جیسا کہ سفیان ثوری کے طریق میں ہے) اس کے بعد ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے صراحت پوچھا کہ کیا ابو مالک نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے براہ راست کچھ سنا ہے۔

قلت: فأبو مالك سمع من عمار شيئاً؟ قال: ما أدري ما أقول نث؟

قد روى شعبة، عن حصين، عن أبي مالك: سمعت عماراً. ولو لم يعلم شعبة

أنه سمع من عمار ما كان شعبة يرويه، وسلمة أحفظ من حصين“۔ (۱)

امام ابو حاتم نے جواب دیا کہ میں اس بارے میں کوئی حتمی بات تو نہیں کر سکتا، البتہ امام شعبہ نے حصین سے نقل کیا ہے کہ ابو مالک فرماتے ہیں کہ میں نے عمار سے سنا۔ اگر امام شعبہ کو اس کا یقینی علم نہ ہوتا کہ انہوں (ابو مالک) نے حضرت عمار سے براہ راست سنا ہے، تو وہ (شعبہ) یہ روایت نہ کرتے۔ لیکن سلمہ بہر حال حصین سے احفظ ہیں۔ سلمہ سفیان ثوری کے طریق میں تھے اور انہوں نے ابو مالک اور حضرت عمار کے درمیان عبدالرحمن بن ابزی کا واسطہ نقل کیا ہے۔ اور حصین امام شعبہ کے طریق میں ہے اور انہوں نے یہ واسطہ نقل نہیں کیا۔ تو امام ابو حاتم نے سلمہ کو حصین کے مقابلہ میں احفظ قرار دے کر گویا ابو مالک اور حضرت عمار کے درمیان عبدالرحمن بن ابزی کے واسطے کے ہونے کو ترجیح دی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ابو مالک نے حضرت عمار سے براہ راست نہ سنا ہو۔ اس لیے ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے تعجباً پوچھا، ”ما تنكر أن يكون سمع عن عمار، وقد سمع عن ابن عباس؟“ کہ ابو مالک نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے براہ راست سنا ہے تو حضرت عمار سے براہ راست سننے میں کیا مسئلہ ہے؟ تو امام ابو حاتم نے فرمایا: ”بین موت ابن عباس وبين موت عمار قريب من عشرين سنة“۔ (۲) کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی وفات اور حضرت عمار رضی اللہ

(۱) علل الحديث لابن أبي حاتم: ۲۱۸/۱، ۲۱۹

(۲) علل الحديث: ۲۱۹/۱، ہکذا ذکر الإمام أبو حاتم، والصحيح أن بين موت ابن عباس وبين موت عمار رضي الله تعالى عنهم أكثر من ثلاثين سنة، على ما ذكره الحافظ في ”التقريب“۔ فإنه ذكر في ترجمة عمار: ”قتل مع علي بصفين سنة سبع وثلاثين“۔ رقم: (۴۸۵۲)، ۷۰۸/۱، وقال في ترجمة ابن عباس رضي الله عنهما: ”مات سنة ثمان وستين بالطائف“۔ رقم: (۳۴۲۰)، ۵۰۴/۱۔ فعلى هذا يكون سماع أبي مالك من عمار بن ياسر - رضي الله تعالى عنه - أكثر استبعاداً مما ذكره الإمام أبو حاتم؛ لأنه رأى عدم استلزام سماع أبي مالك من ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - سماعه من عمار - رضي الله تعالى عنه - وبين وفاتهما =

تعالیٰ عنہ کی وفات کے درمیان تقریباً بیس سال کا فرق ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا انتقال بعد میں ہوا ہے، لہذا اگر ابوما لک نے ان سے براہ راست سماع کیا ہے، تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ انہوں نے حضرت عمار سے بھی براہ راست سماع کیا ہو۔ امام دارقطنی نے بھی واسطے والے طریق کو رائج قرار دیا ہے۔ اور عدم واسطے پر تامل و نظر کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے حدیث تیمم ”عن حصین، عن ابی مالک، عن عمار بن یاسر“ کے طریق سے ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”وَأَبُو مَالِكٍ فِي سَمَاعِهِ عَنْ عَمَارٍ نَظَرٌ، فَإِنْ سَلِمَةُ بْنُ كَهِيلٍ قَالَ فِيهِ: عَنْ أَبِي مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ أَبِيزِيدٍ، عَنْ عَمَارٍ، قَالَ الثَّوْرِيُّ“ (۱)۔

حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حاتم نے امام شعبہ کے مقابلے میں سفیان ثوری کو اور حصین بن عبدالرحمن کے مقابلے میں سلمہ بن کہیل کو احفظ قرار دیا ہے۔ اور سفیان الثوری، عن سلمة کے طریق میں ابوما لک غفاری اور حضرت عمار بن یاسر کے درمیان عبدالرحمن بن ابی زید کا واسطہ ہے اور شعبہ، عن حصین کے طریق میں یہ واسطہ نہیں۔ جب کہ خود سلمہ بن کہیل والی اسناد میں بھی شدید اختلاف ہے، چنانچہ سفیان ثوری نے کہیں تو ”عن سلمة، عن ابی مالک الغفاری، عن عبدالرحمن بن ابی زید، عن عمار“ روایت کیا ہے اور کبھی ”عن سلمة، عن ابی مالک، وعبد اللہ بن عبدالرحمن، عن عبدالرحمن“ روایت کیا ہے۔ اور امام اعمش نے کبھی ”عن سلمة، عن عبدالرحمن، عن عمار“ روایت کیا ہے اور کبھی ”عن سلمة، عن سعید بن عبدالرحمن، عن ابیہ، عن عمار“ روایت کیا ہے۔ اور امام شعبہ نے ”عن سلمة، عن ذر، عن سعید بن عبدالرحمن، عن ابیہ، عن عمار“ روایت کیا ہے۔ (۲) یعنی سفیان ثوری سلمہ اور حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان دو واسطے نقل کرتے ہیں۔ اور امام اعمش کبھی ایک واسطہ نقل کرتے ہیں اور کبھی دو واسطے نقل کرتے ہیں۔ اور امام شعبہ تین واسطے نقل کرتے ہیں۔

اضطراب فی المعین

یہ تو اضطراب فی السند کی بات تھی، اس کے علاوہ حدیث عمار میں اضطراب فی المعین بھی پایا جاتا ہے اور

= نحو من عشرين سنة، فكيف يكون ذلك وبين وفاتهما أكثر من ثلاثين سنة ۱۹۔

(۱) سنن الدارقطنی: ۱/۱۸۳

(۲) أمانی الأحبار: ۲/۱۲۹

متن کا اضطراب مختلف جہات سے ہے۔

اضطراب فی المتن کی پہلی جہت

ایک اضطراب متن میں اس جہت سے ہے کہ آہ مسح ایک ہاتھ ہے یا دو ہاتھ، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہاتھ زمین پر مار کر تیمم کیا یا دو ہاتھ؟ چنانچہ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں:

”إنما كان يكفيك هكذا، وضرب بكفه ضربة على الأرض“۔ (۱)

اور بعض میں یہ الفاظ ہیں:

”إنما كان يكفيك أن تقول هكذا، وضرب بيده إلى الأرض“۔ (۲)

اور بعض روایات میں الفاظ ہیں:

”لما تمرغ عمار رضي الله عنه، وسأله رسول الله صلى الله عليه

وسلم، فضرب بكفه ضربة إلى الأرض“۔ (۳)

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آہ مسح ایک ہاتھ تھا۔ جب کہ بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا

ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھوں سے تیمم کیا۔ چنانچہ ایک جگہ یہ الفاظ ہیں:

”إنما كان يكفيك هكذا، فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه

الأرض“۔ (۴)

مسلم کی روایت میں ہے:

”إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ“۔ (۵)

اور السنن الکبریٰ میں ہے:

(۱) عمدة القاري: ۱۷/۴

(۲) السنن الكبرى، رقم: (۱۰۰۹)، ۲۲۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۱۸/۴

(۴) بذل المجهود: ۴۸۹/۲، صحيح البخاري، كتاب الطهارة، باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ رقم: (۳۳۸)

(۵) مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۱)

”إنما كان يكفيك هكذا، ثم ضرب بيديه إلى الأرض، ثم نفخ

فيهما“۔ (۱)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آکہ مسح دونوں ہاتھ تھے۔

اضطراب فی المتن کی دوسری جہت

اس کے بعد ضربات کی مقدار کے سلسلے میں بھی اس متن میں اضطراب ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ضرب تیمم کے لیے لگائی تھی یا دو ضربیں؟ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے:

”فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم

مسح بهما وجهه وكفيه“۔ (۲)

اور ایک دوسری روایت میں ہے:

”فضرب بكفه ضربة على الأرض، ثم نفخها، ثم مسح بهما ظهر

كفه بشماله.....“۔ (۳)

اور بیہقی کی روایت میں ہے:

”فأمرني بالوجه والكفين ضربة واحدة“۔ (۴)

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم میں ایک ضرب ہے۔ جب کہ ابوداؤد و بیہقی کی روایت میں ہے:

”عن عثمان بن ياسر أنه كان يحدث أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله

صلى الله عليه وسلم بالصعيد لصلاة الفجر، فضربوا بكفهم الصعيد، ثم مسحوا

وجوههم مسحة واحدة، ثم عادوا فضربوا بكفهم الصعيد مرة أخرى.....“۔ (۵)

(۱) السنن الكبرى، رقم: (۱۰۰۵)، ۱/۳۲۲

(۲) صحيح البخاري، باب التيمم هل ينفخ فيهما؟ رقم: (۳۳۸)

(۳) صحيح البخاري، باب التيمم ضربة، رقم: (۳۴۷)

(۴) السنن الكبرى، رقم: (۱۰۱۰)، ۱/۳۲۳

(۵) أبوداؤد، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (۳۱۸)، السنن الكبرى للبيهقي، رقم: (۱۰۰۱)، ۱/۳۲۰ =

اور مسند بزار کی روایت میں ہے:

”عن عمار، قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح بالتراب إذا لم نجد الماء، فأمرنا فضربنا واحدة للوجه، وضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين“، (۱)

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم میں دو ضربیں تھیں۔

اضطراب فی التیمم کی تیسری جہت

مقدار مسح کے بارے میں بھی اس حدیث کے متن میں شدید اضطراب ہے کہ مسح ہاتھوں کے کس حصے تک ہوگا؟ صرف ایک ہتھیلی کا، یا دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کا، یا مرفقین تک، یا مٹاکب و اباط تک وغیرہ۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں ہے:

”فضرب بكفه ضربة على الأرض، ثم نفضها، ثم مسح بهما ظهر

كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه“، (۲)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں یا بائیں ہاتھ میں سے صرف ایک کی ہتھیلی پر مسح کرنا کافی ہوگا۔

جب کہ بخاری کی ایک روایت میں ہے:

”فمسح بهما وجهه وكفيه“، (۳)

اور ایک روایت میں ہے:

”ثم مسح وجهه وكفيه“، (۴)

اور ایک روایت میں ہے:

سنن النسائي، رقم: ۳۱۴، سنن ابن ماجه، رقم: (۵۶۶)

(۱) مسند البزار، أول مسند عمار بن ياسر رضي الله عنه، رقم: (۱۳۸۴)، ۲۲۱/۴

(۲) صحيح البخاري، باب التيمم ضربة، رقم: (۳۴۷)

(۳) صحيح البخاري، باب التيمم هل ينفع فيهما؟ رقم: (۳۳۸)

(۴) صحيح البخاري، باب التيمم للوجه والكفين، رقم: (۳۳۹)

”فقال: يكفيك الوجه والكفين“ (۱)

مسلم کی ایک روایت میں ہے:

”فنفض يديه، فمسح وجهه وكفيه“ (۲)

ایک دوسری روایت میں ہے:

”إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح

بهما وجهك وكفيك“ (۳)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ تیمم دونوں ہاتھوں کی پھیلیوں تک ہوگا۔ بعض روایات میں مرفقین تک تیمم

کا ذکر ہے، چنانچہ بیہقی کی ایک روایت میں ہے:

”عن عمار بن ياسر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إلى المرفقين“ (۴)

مسند بزار کی روایت میں ہے:

”عن عمار، قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة في المسح

بالتراب إذا لم نجد الماء، فأمرنا فضربنا واحدة للوجه، وضربنا أخرى لليدين

إلى المرفقين“ (۵)

ان روایات سے معلوم ہوا کہ تیمم مرفقین تک ہوگا۔ بعض روایات میں مرفقین یا ذراعین شک کے ساتھ

ہے۔ بیہقی کی ایک روایت میں ہے:

”قال: ثم نفخ فيهما، ومسح بهما وجهه وكفيه إلى المرفقين أو

الذراعين“ (۶)

(۱) صحيح البخاري، باب التيمم للوجه والكفين، رقم: (۳۴۱)

(۲) مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۰)

(۳) مسلم، كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۲۱)

(۴) السنن الكبرى، رقم: (۱۰۱۱)، ۲۲۳/۱

(۵) مسند البزار، أول مسند عمار بن ياسر، رقم: (۱۳۸۴)، ۲۲۱/۴

(۶) السنن الكبرى، رقم: (۱۰۰۸)، ۳۲۲/۱

اور ایک روایت میں ہے:

”وَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ نَفَخَ فِيهِمَا، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ،

فَقَالَ سَلَمَةُ: لَا أَدْرِي بَلْغَ الذَّرَاعَيْنِ أَمْ لَا“ (۱).

بعض روایات میں ”نصف الذراع“ کے الفاظ ہیں:

”وَضْرَبَ بِيَدِهِ إِلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ نَفَخَهَا، ثُمَّ مَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ إِلَى

نِصْفِ الذَّرَاعِ“ (۲).

بعض روایات میں ”نصف الصاعد“ وارد ہوا ہے۔

”ثُمَّ مَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ إِلَى نِصْفِ السَّاعِدِ، وَلَمْ يَبْلُغِ الْمَرْفَقَيْنِ“ (۳).

اور بعض روایات میں مناکب و آباط تک مسح کا ذکر ہے۔ جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں ہے:

”فَمَسَحُوا بِهِمَا وَجُوهَهُمْ وَأَيْدِيَهُمْ إِلَى الْمَنَاكِبِ، وَمِنْ بَطُونِ أَيْدِيهِمْ

إِلَى الْآبَاطِ“ (۴).

امام بیہقی رحمہ اللہ نے السنن الکبریٰ میں ”باب ذکر الروایات فی کیفیۃ التیمم عن عمار بن

یاسر رضی اللہ عنہ“ کے عنوان سے ایک باب میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں تیمم کی جو مختلف کیفیات تھیں، انہیں جمع کیا ہے۔ اور اس باب میں تقریباً بارہ روایات (حدیث عمار کی) مختلف الفاظ کے

ساتھ ذکر کی ہیں۔ (۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے ”ذکر ما فیہ من الروایات واختلاف الألفاظ“ (۶) کے عنوان سے

(۱) السنن الکبریٰ، رقم: (۱۰۰۶)، ۳۲۲/۱

(۲) السنن الکبریٰ، رقم: (۱۰۰۹)، ۳۲۳/۱، عمدۃ القاری: ۱۸/۴

(۳) السنن الکبریٰ، رقم: (۱۰۰۹)، ۳۲۳/۱، عمدۃ القاری: ۱۸/۴

(۴) ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۳۲۰)، السنن الکبریٰ، رقم: (۱۰۰۱)، ۳۲۰/۱، عمدۃ

القاری: ۱۸/۴

(۵) السنن الکبریٰ: ۳۲۰-۳۲۶/۱

(۶) عمدۃ القاری: ۱۸، ۱۷/۱۴، باب المتیمم هل ینفخ فیہما؟.

حدیث عمار میں تقریباً تیس مختلف الفاظ و روایات ذکر کی ہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ حدیث عمار میں مذکور اختلاف الالفاظ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فاختلفت روايته عنه، فتكون رواية ابن الصمة التي لم تختلف أثبت، وإذا لم تختلف فأولى أن يؤخذ بها؛ لأنها أوفق لكتاب الله تعالى.....“ (۱) یعنی جب حدیث عمار میں الفاظ کا شدید اختلاف ہے تو اب ابو جہیم کی روایت زیادہ اثبت ہوگی کہ اس میں اختلاف نہیں۔ اور اسی وجہ سے اس پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے، علاوہ ازیں وہ کتاب اللہ کے بھی زیادہ موافق ہے۔

اور حدیث ابی جہیم پیچھے گزر چکی، اس میں یدین کا مطلقاً ذکر تھا۔ لیکن دارقطنی کی روایت میں لفظ ”ذراعین“ سے اس کی تفسیر ہوگئی۔ کما ذکرناہ۔ آگے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول نقل کرتے ہیں:

”قال الشافعي: وإنما منعنا أن نأخذ برواية عمار بن ياسر في أن تيمم الوجه والكفين بثبوت الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه مسح وجهه وذراعيه، وأن هذا أشبه بالقرآن وأشبه بالقياس، فإن البدل من الشيء إنما يكون مثله.“ (۲)

یعنی حدیث عمار میں مذکور تیمم للوجه والكفين پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح الوجه والذراعین بھی ثابت ہے، اور پھر یہ (مسح الوجه والذراعین) اُشبہ بالقرآن بھی ہے اور اُشبہ بالقياس بھی، اس لیے کہ کسی بھی چیز کا بدل (حکم میں) اسی چیز کی طرح ہوتا ہے۔ اور تیمم بدل (خلیفہ) ہے وضو کا، تو تیمم بھی وضو کی طرح ہوگا اور وضو میں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا جاتا ہے، لہذا تیمم میں بھی ہاتھوں کا مسح کہنیوں تک کیا جائے گا۔ آگے امام بیہقی فرماتے ہیں:

”ومسح الوجه والكفين في حديث عمار ثابت، وهو أثبت من

حدیث مسح الذراعین، إلا أن حدیث مسح الذراعین أيضاً جید بالشواهد

التي ذكرناها“ (۱)

اگر مسح الوجہ و الکفین کی روایت اثبت اور اصح ہے تو ”مسح الوجہ و الذراعین“ کی روایات بھی ثابت اور صحیح تو ہیں ہی۔

آخر میں امام بیہقی رحمہ اللہ نے یہ فیصلہ دیا کہ ”فلا احتیاط مسح الوجه، ومسح اليدين إلى المرفقين خروجاً من الخلاف“ (۲)

احتیاط کا تقاضہ اور اختلاف سے بچنے کا طریقہ یہی ہے کہ چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا جائے۔ اس لیے کہ اگر مرفقین تک مسح کیا تو کفین پر بھی عمل ہو جائے گا، لیکن اگر کفین تک مسح کیا تو مرفقین پر عمل نہیں ہوگا۔ لہذا اختلاف سے نکلنے کا طریقہ یہی ہے کہ مرفقین تک مسح کیا جائے۔

چھٹا جواب

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کا ایک اور جواب یہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتلانا نہیں تھا، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا اور ضرب کی کیفیت و صورت بتلانا مقصود تھا۔ (۳) اس جواب کی تائید خود حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے سیاق سے ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے جنابت لاحق ہو گئی تھی تو میں مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ صورت حال بیان کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إنما يكفيك هكذا“ کہ آپ کے لیے اتنا ہی کافی تھا..... الخ۔

اس سیاق سے بالکل واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کے پورے طریقے کی تعلیم دینا نہیں تھا، بلکہ آپ کا مقصد ترمغ کی نفی کر کے صحیح اور معروف طریقے کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) السنن الكبرى: ۱/۳۲۵

(۲) السنن الكبرى: ۱/۳۲۶

(۳) شرح النووي: ۴/۲۸۳، السعاية: ۱/۵۱۱، عمدة القاري: ۴/۱۹، ۲۳

”وإنما سلك النبي صلى الله عليه وسلم مسلك الاختصار والإشارة؛

لأنه كان بالغ فيه، فرد عليه فعله بأبلغ وجه، وقال: إنك تمعكت مع أنه

يكفيك هكذا فقط، فليس هذا موضع تعليم فقط، بل تعليم مع الرد على

مبالغته بأبلغ وجه“۔ (۱)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخاطب (حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ)

کو جواب دینے میں اختصار اور اشارے سے اس لیے کام لیا کہ مخاطب نے اپنے فعل

(تیمم) میں مبالغہ (تمعک) سے کام لیا تھا، لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کے فعل کو

بلیغ طریقے کے ساتھ رد کیا اور فرمایا کہ تم مٹی میں لوٹ پوٹ ہوئے ہو، حالانکہ آپ کے

لیے تو صرف اتنا ہی کافی تھا۔

بہر حال! یہ صرف تعلیم کا موقع نہیں تھا کہ آپ علیہ السلام انہیں تیمم کے طریقے کی تعلیم دے کر اس پر

اکتفاء کرتے، بلکہ یہ موقع تھا کہ تعلیم کے ساتھ ساتھ بلیغ طریقہ سے اس کے مبالغہ کو رد کیا جائے۔ اور ظاہر ہے کہ

مبالغے کے مقابلے میں اختصار اور اشارہ ہی ہوگا، اس لیے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے معروف

طریقے کی طرف اشارہ کیا، نہ کہ تیمم کے پورے طریقے کی تعلیم دی۔

آگے علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے اس واقعہ کی ایک نظیر حدیث جبیر بن مطعم بیان کی، جس میں ہے کہ

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس غسل جنابت کے بارے میں اپنی اپنی کیفیات

بیان کیں، جن میں مبالغہ کے ساتھ غسل کرنے کا ذکر تھا، تو آپ علیہ السلام نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ

کر کے فرمایا کہ ”أما أنا فأيض على رأسي ثلاثا، وأشار يديه كليهما“۔ (۲) کہ میں تو جنابت میں

اپنے سر پر تین مرتبہ پانی ڈال لیتا ہوں۔ اب ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ غسل جنابت میں صرف سر

پر تین مرتبہ پانی ڈالنا کافی ہے، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کے مبالغات کو رد کر کے معروف اور صحیح

(۱) فیض الباری: ۱/۲۶۵

(۲) صحیح البخاری، رقم: (۲۵۴)، مسلم، رقم: (۳۲۷)، أبوداود، باب الغسل من الجنابة، رقم: (۲۳۹)،

النسائی، رقم: (۲۵۰)، ابن ماجہ: ۵۷۵، فیض الباری: ۱/۲۶۵

طریقے کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ اسی طرح حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کا بھی یہ مطلب نہیں کہ صرف ایک ضرب اور وہ بھی وجہ اور کفین تک کے لیے کافی ہے، بلکہ اس میں بھی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے مبالغہ (تمرغ) کی نفی کر کے اصل طریقے کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا۔

نیز اس کی تائید خود حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ہم سابق میں مسند بزار کے حوالے سے ذکر کر چکے۔ جس میں ہے:

”فأمرنا فضربنا واحدة للوجه، وضربنا أخرى لليدين إلى المرفقين

الخ“ (۱)

کہ ہم نے ایک ضرب چہرے کے لیے لگائی اور دوسری ضرب کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے لگائی۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث جس سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے، جس میں ایک ضرب اور کفین تک مسح کا ذکر ہے یہ صحاح ستہ میں مذکور ہے، اس کے برعکس جمہور حضرات کی جو متدل احادیث ہیں وہ صحاح ستہ میں نہیں، بلکہ احادیث کی دیگر کتب مستدرک حاکم، سنن دارقطنی، السنن الکبریٰ للبیہقی، مصنف بن ابی شیبہ اور شرح معانی الآثار وغیرہ میں ہیں۔ چونکہ حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ بخاری و مسلم میں ہے اور جمہور کی متدل احادیث ان میں نہیں، اس لیے حدیث عمار کو اصح مانی الباب قرار دیا گیا ہے۔ بنا بریں کئی اہل علم سے یہ منقول ہے کہ اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا مسلک رائج ہے، اس لیے کہ ان کی متدل حدیث اصح مانی الباب ہے اور جمہور کی متدل احادیث چونکہ حدیث عمار کے مقابلہ کی صحیح نہیں، یا یہ کہ وہ حسن ہیں، یا ان میں بعض ضعیف بھی ہیں، اس لیے جمہور حضرات کا مسلک مرجوح ہے۔ لیکن یہ اصولی نکتہ ضرور سمجھ لیں کہ محدثین کا دور بعد میں آیا ہے اور فقہاء کا دور پہلے ہے، فقہاء کا دور ۲ ہجری ہے اور محدثین کا دور ۳ ہجری ہے اور اسی ۳ھ میں احادیث کی بڑی اور اہم کتابیں صحاح ستہ وغیرہ مدون ہوئیں۔ نتیجتاً بخاری و مسلم اور صحاح کی دیگر کتب کی تدوین سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ، امام شافعی اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ کا یہ مسلک قائم ہو چکا تھا

کہ تیمم میں دو ضربیں ہوں گی اور ہاتھوں کا مسح مرفقین تک ہوگا۔ تو اب بدیہی طور پر اس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ ان جمہور حضرات نے جن احادیث سے اپنے اس مسلک پر استدلال کیا تھا، وہ یقیناً ان حضرات تک صحیح طرق سے پہنچ چکی تھیں اور یہ کہ وہ احادیث سند کے اعتبار سے صحیح اور قابل اطمینان تھیں، اسی وجہ سے ان حضرات نے انہیں بنیاد بنا کر اس پر اپنا مسلک قائم کیا، ورنہ اگر ان کے ہاں یہی صورت ہوتی کہ ان کی متدل احادیث یا تو صحیح نہ ہوتیں، یا صحیح ہوتیں مگر صریح نہ ہوتیں، تو یہ حضرات صحیح اور صریح حدیث چھوڑ کر اپنے مسلک کی بنیاد ضعیف اور غیر صریح احادیث پر کیسے قائم کرتے۔ تو معلوم ہوا کہ ان حضرات تک وہ احادیث یقیناً ایسے صحیح طرق سے پہنچ چکی تھیں جن پر اعتماد کر کے ان پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھنا ان حضرات کے لیے روا تھا۔ اب بعد میں محدثین کا دور آیا اور احادیث کی باقاعدہ تدوین ہوئی۔ چنانچہ ان حضرات کے بعد اگر اس حدیث کی سند میں کوئی ایسا ضعیف راوی آجاتا ہے، جس کی وجہ سے وہ حدیث قابل اعتماد و قابل احتجاج نہیں رہتی، تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان حضرات کے عہد میں بھی اس حدیث کا یہی حکم ہو۔ جب ان حضرات تک صحیح سند کے ساتھ وہ احادیث پہنچ چکیں، تو ان کے لیے یقیناً وہ قابل استدلال ہیں۔ جیسے میں نے جامع المسانید سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث ذکر کی تھی، جسے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے۔

ونصہ: ”أبو حنيفة عن عبد العزيز بن أبي رواد، عن نافع عن ابن

عمر رضي الله عنه قال: كان تیمم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضربتين:

ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين“.

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور جمہور کے مسلک پر صریح بھی ہے، جس میں ضربتیں اور مسح الی المرفقین کا ثبوت ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور نافع رحمہ اللہ ان کی توثیق کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور عبدالعزیز بن ابی رواد کی توثیق میں ذکر کر چکا ہوں۔ اب یہ حدیث امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور جمہور حضرات کے لیے سنداً صحیح بھی ہے اور ان کے موقف پر صریح بھی ہے، لہذا ان حضرات کا اس سے استدلال کرنا یقیناً درست ہے۔

اب اگر یہ حدیث ایک صدی یا دو صدی یا تین صدیوں کے بعد کوئی روایت کرے تو یقیناً درمیان میں

کئی اور راوی آئیں گے۔ اگر ان میں کوئی راوی ضعیف آجائے تو اس راوی کے بعد والوں کے حق میں تو اس

حدیث کو ضعیف کہا جاسکتا ہے، لیکن اصولی طور پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے حق میں اسے ضعیف نہیں کہا جاسکتا اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے ایک ضعیف حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس لیے کہ جس ضعیف راوی کی وجہ سے اس حدیث کو ناقابل استدلال قرار دیا جا رہا ہے، وہ راوی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی سند میں نہیں ہے، لہذا ان کے حق میں اصولی طور پر یہ حدیث ضعیف قرار نہیں دی جاسکتی۔

ایک دوسرا شبہ اور اس کا ازالہ

اس تقریر سے ایک اور شبہ کا ازالہ بھی ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ بعض حضرات میں یہ تاثر پیدا ہو گیا ہے یا پیدا کیا گیا ہے کہ جو حدیث صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں، یا یہ کہ بخاری شریف میں نہیں، تو گویا وہ حدیث صحیح نہیں، یہ تاثر بالکل غلط ہے، اس لیے کہ صحاح ستہ یا بخاری و مسلم میں کسی حدیث کے نہ ہونے سے اس کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ اس بات سے اس کے ضعف پر استدلال کرنا علم حدیث سے عدم واقفیت اور نری جہالت ہے، ورنہ اس سے احادیث کے کئی ایسے مجموعوں کا بے کار و معطل ہونا لازم آئے گا، جن میں انتہائی کثرت کے ساتھ صحیح احادیث موجود ہیں، جیسے: مؤطا امام مالک، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان، مسند امام احمد وغیرہ۔

اس غلط تاثر کو فروغ دینے والا سازشی ٹولہ غیر مقلدین کا ہے۔ ان کا طریق کار یہ ہے کہ پہلے تو کہتے ہیں کہ قرآن یا حدیث سے دکھائیں، ہم تیسری کوئی چیز نہیں مانتے۔ پھر قرآن یا حدیث میں صراحۃً نہ ملے، تو یہ مانتے نہیں، اگر کسی حدیث میں مل جائے اور وہ حدیث صحاح ستہ کی نہ ہو، تو کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ہمیں صحاح ستہ سے دکھاؤ۔ اور اگر کبھی صحاح ستہ میں بخاری کے علاوہ کسی اور کتاب میں مل جائے، تو اب مزید تخصیص کر کے کہتے ہیں کہ بخاری میں دکھاؤ۔ اب آپ خود اندازہ کر لیں کہ بزعم خویش اپنے آپ کو ”اہل حدیث“ کہلوانے والے کس روش پہ چل رہے ہیں۔ علمائے اہل حدیث یعنی حضرات محدثین کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ طریقہ ہرگز نہیں۔

بہر حال! میں اس تاثر کی بات کر رہا ہوں کہ یہ تاثر درست نہیں۔ بعض اوقات اچھے اچھے لوگ اس سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا، حافظ صاحب جیسے محقق اور حافظ الحدیث شخص یہاں آکر متاثر ہو گئے اور حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے پیش نظر حنابلہ کے مسلک کو دلائل کے اعتبار

سے قوی قرار دیا۔ حالانکہ حافظ صاحب خود بھی شافعی المسلک ہیں اور اس مسئلہ میں شافعیہ بھی احناف کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں:

”وأتى بذلك بصيغة الحزم مع شهرة الخلاف فيه لقوة دليله، فإن الأحاديث الواردة في صفة التيمم لم يصح منها سوى حديث أبي جهيم وعمار، وما عداهما فضعيف، أو مختلف في رفعه ووقفه، والراجح عدم رفعه. فأما حديث أبي جهيم فورد بذكر اليدين مجملا، وأما حديث عمار فورد بذكر الكفين في الصحيحين وبذكر المرفقين في السنن، وفي رواية إلى نصف الذراع، وفي رواية إلى الأباط. فأما رواية المرفقين وكذا نصف الذراع ففيهما مقال. وأما رواية الأباط فقال الشافعي وغيره: إن كان ذلك وقع بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، فكل تيمم صح للنبي صلى الله عليه وسلم بعده فهو ناسخ له، وإن كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به. ومما يقوي رواية الصحيحين في الاختصار على الوجه والكفين: كون عمار كان يفتي بعد النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وراوي الحديث أعرف بالمراد به من غيره، ولا سيما الصحابي المجتهد“ (۱)

مطلب یہ کہ تيمم للوجہ واللکھین کے سلسلے میں حضرات ائمہ کے درمیان اختلاف بہت مشہور ہے اس کے باوجود امام بخاری رحمہ اللہ کا ”التيمم للوجه والكفين“ کے عنوان کو جزم کے ساتھ اختیار کرنا اسی وجہ سے ہے کہ تيمم الی اللکھین کی دلیل قوی اور مضبوط ہے، اس لیے کہ صفت تيمم کے سلسلے میں جو احادیث وارد ہیں ان میں حدیث ابی جہیم اور حدیث عمار کے علاوہ کوئی حدیث بھی ”صحیح“ نہیں، ان دونوں کی احادیث کے علاوہ جو بھی احادیث ہیں وہ یا تو ضعیف ہیں، یا (اگر صحیح ہیں بھی تو) ان کے مرفوع اور منقوف ہونے میں اختلاف ہے اور راجح یہ ہے کہ وہ منقوف ہیں۔ اب جہاں تک حدیث ابی جہیم کا تعلق ہے، سو اس میں صرف ”یدین“ کا ذکر ہے اجمالا (جو کفین و مرفقین سب کو شامل ہے)۔ اور ربی بات حدیث عمار کی، سو صحیحین کی روایت میں تو اس میں لفظ

”کفین“ آیا ہے اور سنن کی ایک روایت میں ”مرفقین“ دوسری میں نصف الذراع اور ایک اور روایت میں آباط کا ذکر ہے۔ اب جو مرفقین اور نصف الذراع والی روایات ہیں تو ان میں کلام ہے۔ اور جو روایۃ الآباط ہے تو اس کے بارے میں امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے تھا، تو ہر وہ تیمم جو اس تیمم (إلى الآباط والمناكب) کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، وہ اس کے لیے ناخ ہوگا۔ اور اگر وہ تیمم (إلى المناكب والآباط) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بغیر ہے تو (یہ حجت نہیں، بلکہ) حجت اسی میں ہے جس کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔ علاوہ ازیں تیمم للوجه والکفین کے سلسلے میں وارد صحیحین کی روایت کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ (اس کے راوی) حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی بات پر فتویٰ دیتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی بھی حدیث کا راوی اس حدیث کی مراد دوسروں کی بہ نسبت زیادہ بہتر جانتا ہے، بالخصوص جب کہ وہ صحابی مجتہد بھی ہو۔

اسی طرح امام نووی رحمہ اللہ مذہب شافعیہ کے بڑے اور مشہور ائمہ میں سے ہیں، انہوں نے بھی یہاں حنابلہ کے مسلک کو دلیل کے اعتبار سے قوی اور مضبوط قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ ”المجموع“ میں امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کر کے ایک قدیم قول جس میں مسح الوجه والکفین کا ذکر ہے، اس کی تفتیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وحكى أبو ثور وغيره قولاً للشافعي في القديم: أنه يكفي مسح الوجه والكفين، وأنكر أبو حامد والماوردي وغيرهما هذا القول، وقالوا: لم يذكره الشافعي في القديم، وهذا الإنكار فاسد؛ فإن أبا ثور من خواص أصحاب الشافعي وثقاتهم وأئمتهم، فنقله عنه مقبول، وإذا لم يوجد في القديم حمل على أنه سمعه منه مشافهة“۔ (۱)

یعنی ابو ثور وغیرہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قدیم قول مسح الوجه والکفین کا نقل کیا ہے۔ اور ابو حامد اور ابو الحسن ماوردی وغیرہ نے اس قول کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کوئی قول قدیم اس طرح نہیں۔ لیکن ان حضرات کا یہ انکار درست نہیں، اس

لیے کہ ابو ثور امام شافعی رحمہ اللہ کے خواص تلامذہ میں سے تھے، ان کا شمار ثقات اور ائمہ میں ہوتا ہے، لہذا ان کا امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کرنا مقبول ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر امام شافعی رحمہ اللہ کے قدیم اقوال میں وہ قول نہیں ملا، تو امام ابو ثور کے نقل کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے امام شافعی رحمہ اللہ سے بالمشافہ سنا ہے۔

اس کے بعد امام نووی اس قول کی بابت فرماتے ہیں:

”وهذا القول وإن كان قديماً مرجوحاً عند الأصحاب فهو القوي في

الدليل، وهو الأقرب إلى ظاهر السنة الصحيحة“۔ (۱)

کہ تیمم للوجہ والکفین والا قول اگرچہ قدیم اور حضرات شوافع کے نزدیک مرجوح ہے، تاہم دلیل کے اعتبار سے یہ قول قوی ہے اور ظاہر سنت صحیحہ سے قریب تر ہے۔

اسی طرح صاحب ”السعایہ“ مولانا عبدالحی صاحب نے بھی حنابلہ کے مذہب کو دلیل کے اعتبار سے قوی اور رائج قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”فَاعْلَمْ أَنَّ نِزَاعَهُمْ فِي مَقَامَيْنِ: الْأَوَّلُ: فِي كَيْفِيَةِ مَسْحِ الْأَيْدِي، هَلْ

هُوَ إِلَى الْإِبْطِ أَمْ إِلَى الْمِرْفَقِ أَمْ إِلَى الرِّسْغِ“۔ (۲)

یعنی پہلا اختلاف ہاتھوں کے مسح کی مقدار میں ہے کہ وہ بغل تک ہوگا، (یہ پہلا قول ہے) یا کہنوں تک ہوگا، (یہ دوسرا قول ہے) یا پہنچوں تک ہوگا (یہ تیسرا قول ہے)۔ اس کے بعد فرمایا:

”فَأُضْعِفُ الْأَقْوَالَ فِيهِ هُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ لِمَا قَالَهُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ“۔

کہ ان میں سب سے ضعیف قول پہلا (یعنی تیمم إلى الأباط) ہے۔

پھر آگے تیسرے قول کو رائج قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وَأَقْوَى الْأَقْوَالَ فِيهِ مِنْ حَدِيثِ الدَّلِيلِ هُوَ الْاِكْتِفَاءُ بِمَسْحِ الْيَدَيْنِ إِلَى

الرسغین؛ لما ثبت في روايات حديث عمار الصريحة أن النبي صلى الله عليه وسلم علمه كيفية التيمم حين بلغه تمعكه في التراب، واكتفى فيه على مسح الوجه والكفين“.

یعنی دلیل کے اعتبار سے سب سے مضبوط قول تیمم الی الرسغین کا ہے، اس لیے کہ حدیث عمار کی صحیح روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے منی میں لوٹ پوٹ ہونے کا علم ہوا، تو آپ علیہ السلام نے انہیں تیمم کا طریقہ سکھایا اور اس میں مسح الوجہ والکفین پر اکتفاء کیا۔

لیکن اصل بات وہی ہے جو میں نے پہلے ذکر کی کہ حضرات ائمہ کا مسلک قائم ہو چکا تھا اور صحیحین وغیرہ ودیگر کتب احادیث بعد میں مدون ہوئیں ہیں۔ تو یہ یقینی بات ہے کہ ان جمہور حضرات ائمہ کے پاس حدیث مرفقین صحیح اور قابل اطمینان طرق سے پہنچ چکی تھیں، جس پر انہوں نے اپنے مسلک کی بنیاد رکھی۔ اور میں دلیل میں جامع المسانید کی روایت پیش کر چکا ہوں کہ وہ امام صاحب کو صحیح سند کے ساتھ پہلے پہنچ چکی تھی، اب بعد میں کسی ضعیف راوی کے آنے سے وہ حدیث اگرچہ بعد والوں کے حق میں ضعیف قرار دے دی جائے، تاہم امام صاحب کے حق میں اصولی طور سے وہ کسی بھی طرح ضعیف قرار نہیں دی جاسکتی۔ اور یہ بات بھی ذکر کر چکا کہ بخاری و مسلم وغیرہ میں کسی حدیث کا نہ ہونا اس کے ضعف کو ہرگز مستلزم نہیں، بناء بریں جمہور حضرات کا موقف دلائل کے اعتبار سے بھی قوی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔

ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا مذکورہ مسئلہ میں حنفیہ وغیرہ پر رد

ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ نے مسئلہ مذکورہ فی الباب میں قریب قریب امام احمد رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے اور جمہور حضرات کے موقف کی بڑے شد و مد کے ساتھ تردید، بلکہ تغلیط کی ہے، پھر جمہور میں سے بالخصوص حضرات حنفیہ رحمہم اللہ کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور حسب عادت انتہائی حدت لسانی سے کام لیا ہے۔

چنانچہ وہ اپنا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”..... ثم يضرب الأرض بكفيه متصلا بهذه النية، ثم ينفخ فيهما ويمسح وجهه وظهر كفيه إلى الكوعين بضربة واحدة فقط، وليس عليه

استيعاب الوجه ولا الكفين، ولا يمسح في شيء من التيمم ذراعيه ولا رأسه

ولا رجليه، ولا شيئاً من جسمه“۔ (۱)

اس کے بعد جمہور حضرات کا مسلک بیان کرنے اور ان کے متدلات (احادیث) ذکر کرنے کے بعد

فرماتے ہیں:

”هذا كل ما شغبوا به، وكله لا حجة لهم فيه. أما الأخبار فكلها

ساقطة، لا يجوز الاحتجاج بشيء منها“۔ (۲)

اس کے بعد ایک ایک کر کے تمام روایات پر کلام کیا ہے، ہم نے سابق میں جمہور کی متدل روایات

میں سے جس جس روایت پر جو کلام تھا اسے مع جواب کے ذکر کر لیا ہے، نیز وہ احادیث بھی ذکر کی ہیں جن میں کوئی ضعف و کلام نہیں۔

اس کے بعد ابن حزم ظاہری نے ایک الزامی جواب ذکر کر کے جمہور (بالخصوص حضرات حنفیہ) پر

انتہائی جارحانہ قدح و طعن کیا ہے اور یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ آثار و مذاہب صحابہ کی مخالفت کے نتیجے میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ان کے مذہب سے بھی ان (جمہور) کا کوئی تعلق نہیں۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”وأما احتجاجهم بما صح من ذلك عن عمر وابن عمر وجابر: فقد

صح عن عمر وابن مسعود: لا يتيمم الجنب وإن لم يجد الماء شهراً. وقد صح

عن أبي بكر وعمر وابن مسعود وأم سلمة وغيرهم: المسح على العمامة. فلم

يلتفتوا إلى ذلك. فما الذي جعلهم حجة حيث يشتبه هؤلاء، ولم يجعلهم

حجة حيث لا يشتبهون؟! هذا موجب للنار في الآخرة وللعار في الدنيا.

فكيف وقد خالف في هذه المسألة عمر وابنه وجابر علي بن أبي طالب وابن

مسعود وعمار وابن عباس، على ما نذكر بعد هذا إن شاء الله تعالى. فسقط

(۱) المحلى بالآثار، كتاب التيمم، مسألة: (۲۵۰)، صفة التيمم للجنباء والحيض والكل غسل واجب: ۳۶۸/۱

(۲) المحلى بالآثار: ۳۷۰/۱

تعلقہم بالصحابۃ رضی اللہ عنہم“۔ (۱)

ابن حزم کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر حضرات حنفیہ اس مسئلہ میں حضرت عمر، عبداللہ بن عمر اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مذہب پر عمل کرتے ہیں، تو پھر حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) سے یہ مذہب بھی صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ جنسی آدمی تیمم کر کے نماز نہیں پڑھ سکتا، اگرچہ ایک ماہ تک اسے پانی نہ ملے، تو یہاں بھی صحابہ کرام کے مسلک پر عمل کریں۔

نیز حضرت ابو بکر، عمر، ابن مسعود اور ام سلمہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) وغیرہ سے مسح علی العمامہ کا ثبوت ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ وہاں اپنے نفس کی پیروی میں انہیں (صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو) حجت قرار دیا جاتا ہے اور یہاں نہیں؟! یہ دنیا میں رسوائی اور آخرت میں عذاب جہنم کا سبب ہے۔

علاوہ ازیں اسی مسئلہ میں حضرت عمر، ابن عمر اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مخالفت حضرت علی بن ابی طالب، ابن مسعود عمار بن یاسر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کی ہے، لہذا صحابہ کرام کے مذہب سے بھی ان کا کوئی تعلق نہیں۔

أقول: ابن حزم ظاہری کا یہ کلام تمام تر تشدد، بلکہ تعصب پر مبنی اور تحقیق کے خلاف ہے۔

رہی بات حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا جنسی کے لیے تیمم کی اجازت نہ دینے کی، سو یہ بات اگرچہ ان کی طرف منسوب ہے، تاہم یہ تحقیق کے خلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حضرات تیمم الحجب کے جواز کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کے جواز کے قائل تھے، البتہ اس سلسلے میں تساہل کو ناپسند کرتے تھے اور اسی لیے اس کی عمومی اجازت نہیں دیتے تھے، کہ پھر لوگ تساہل برتنے لگ جائیں گے اور ذرا سی سردی اگر محسوس کریں گے تو غسل چھوڑ کر تیمم کرنے لگیں گے۔ اس کی دلیل حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان ہونے والا وہ مناظرہ ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ خود آگے ذکر کریں گے۔ وفیہ:

”قال عبد اللہ: لو رخصت لهم في هذا، كان إذا وجد أحدهم البرد

قال هكذا، یعنی تیمم وصلی“۔ (۲)

(۱) المحلی بالآثار: ۳۷۱/۱

(۲) انظر: باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، أو خاف العطش، تیمم، رقم: (۳۴۵)

یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس مباحثہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ کہا کہ اگر اس طرح جنبی کو تیمم کی رخصت دے دی جائے، تو پھر لوگ ذرا سی ٹھنڈک محسوس کرنے پر تیمم کر کے نماز پڑھنے لگیں گے اور غسل کو ترک کر لیں گے۔ بخاری کی روایت میں ہے:

”فقلت لشقیق: فإنما كره عبد الله لهذا؟ قال: نعم“۔ (۱)

یعنی اس حدیث کے راوی امام اعمش فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے شیخ شقیق بن سلمہ سے کہا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی وجہ سے جنبی کے لیے تیمم کو ناپسند کرتے تھے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ جی ہاں! اسی وجہ سے ناپسند کرتے تھے۔

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ تیمم جب کے جواز کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ ایک مصلحت کے پیش نظر اس سے منع کرتے تھے۔

اس مناظرے کی پوری تفصیل ہم آگے انشاء اللہ ذکر کریں گے اور اس سے متبادر یہی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منع کرنا بھی اسی مصلحت کے پیش نظر تھا۔

اور اگر بالفرض ان حضرات سے انکار کا منقول ہونا صحیح بھی ہو، تب بھی اس کے برخلاف وارد ہونے والی صحیح احادیث (جن کا ذکر ہم آگے متعلقہ مقام پر انشاء اللہ کریں گے)، کے مقابلے میں اس انکار کا کوئی اعتبار نہیں۔

جب کہ امام ترمذی اور امام عبدالرزاق نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس مسئلہ میں رجوع نقل کیا ہے۔

وفي حديث بعده: ”فقال: إنا لو رخصنا لهم في هذا، لأوشك إذا برد على أحدهم الماء أن يدعه

ويتيمم، فقلت لشقيق: فإنما كره عبد الله لهذا؟ قال نعم“۔ رقم: (۳۴۶)

وفي ”باب التيمم ضربة“:

”فقال عبد الله: لو رخص لهم في هذا، لأوشكوا إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا الصعيد. قلت:

وإنما كرهتم هذا؟ قال نعم“۔ رقم: (۳۴۷)

(۱) صحيح البخاري، رقم: (۳۴۶)

امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ویروی عن ابن مسعود: أنه كان لا يرى التيمم للجنب، وإن لم يجد الماء، ویروی عنه: أنه رجع عن قوله، فقال: يتيمم إذا لم يجد الماء.“ (۱)
امام عبدالرزاق اپنی سند سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”عن ابن عيينة، عن أبي سنان، عن الضحاك أن ابن مسعود نزل عن قوله في الجنب: أن لا يصلي حتى يغتسل.“ (۲)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں حضرات سے رجوع منقول ہے۔ (۳)

اور جہاں تک مسح علی العمامہ کے مسئلہ میں ابوبکر، عمر، ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ صحابہ کے مسلک کی بات ہے، یا صفتِ تیمم ہی کے مسئلہ میں حضرت عمر، ابن عمر اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مقابلے میں حضرت علی، عمار بن یاسر، عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کی رائے کا تعلق ہے، سوائے بنیادینا کہ حضرات حنفیہ کو مورد الزام ٹھہرانا، ان پر طعن و تنقید کرنا، بلکہ جہنم کی وعیدیں سنانا جادۂ اعتدال سے دور کی بات تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ کوئی معتبر، مستند، بلکہ کوئی معقول نقد بھی نہیں، اس لیے کہ اگر کسی مسئلہ میں خود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مابین ہی اختلاف ہو، تو بعد کے ائمہ جس قول کو بھی اختیار کریں، اس سے لازمی و منطقی طور پر دوسرے فریق کے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی رائے سے اختلاف کا ہونا لازم آئے گا۔

اسے مخالفتِ صحابہ کا عنوان دینا کسی طرح درست نہیں۔ اور ہمارا نہیں خیال کہ اب تک کسی امام و مجتہد یا کسی محدث و فقیہ نے ایسا قول اختیار کیا ہو، اس لیے کہ ایسی صورت میں تو کوئی بھی مخالفتِ صحابہ کے الزام سے بری نہیں ہو سکتا۔

(۱) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)

(۲) المصنف، كتاب الطهارة، باب الرجل يعزب عن الماء، رقم: (۹۲۳)، ۱/۱۸۸

(۳) فقال في مجموع فتاواه:

”..... وقد روي عن عمر وابن مسعود إنكار تيمم الجنب، وروي عنهما الرجوع عن ذلك، وهو قول أكثر الصحابة، كعلي، وعمار، وابن عباس، وأبي ذر وغيرهم.“ (كتب الفقه، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱۷۸/۲۱)

اگر یہی بات ہے تو پھر خود ابن حزمؒ نے حضرت عمر، ابن عمر، جابر بن عبد اللہ، ابوامامہ باہلی، حضرت عائشہ، اسلمہ تمیمی، ابو جہیم اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مخالفت نہیں کی، جن سے اس باب میں ضربتین اور مسح الی المرفقین کی روایات منقول ہیں؟!!!

اصل بات یہ ہے کہ تقریباً تمام مختلف فیہ مسائل میں حضرات ائمہ مجتہدین کی طرح خود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مابین بھی اختلاف رہا ہوتا ہے، یہ حضرات ائمہ ان مسائل اور ان کے دلائل اور وجوہ ترجیح میں غور کر کے کسی ایک بات کو اختیار کرتے ہیں، ہر امام و مجتہد کا یہی صنیع ہے، اسی پر تمام امت کا آج تک تعامل چلا آیا ہے، کسی نے بھی اسے مخالفت صحابہ وغیرہ کا عنوان نہیں دیا۔

اس کے بعد ابن حزم ظاہری نے جمہور کی طرف سے تیم کو وضو پر قیاس کرنے والی دلیل عقلی کی تغلیط اور اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

”وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنْ التَّيْمَمُ بَدَلَ مِنَ الْوُضُوءِ، فَيَقَالُ لَهُمْ: فَمَاذَا؟!

وَمِنْ أَيْنَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْبَدَلُ عَلَى صِفَةِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ؟! وَإِنْ كَانَ هَذَا فَأَنْتُمْ

أَوَّلُ مُخَالَفٍ لِهَذَا الْحَكْمِ الَّذِي قَضَيْتُمْ أَنَّهُ حَقٌّ، فَأَسْقَطْتُمْ فِي التَّيْمَمِ الرَّأْسَ

وَالرَّجْلَيْنِ، وَهَمَّا فَرَضَانِ فِي الْوُضُوءِ، وَأَسْقَطْتُمْ جَمِيعَ الْجَسَدِ فِي التَّيْمَمِ

لِلْجَنَابَةِ، وَهُوَ فَرَضٌ فِي الْغَسْلِ، وَأَوْجِبْتُمْ أَنْ يَحْمَلَ الْمَاءُ إِلَى الْأَعْضَاءِ فِي

الْوُضُوءِ، وَلَمْ تَوْجِبُوا حَمْلَ شَيْءٍ مِنَ التُّرَابِ إِلَى الْوَجْهِ وَالذَّرَاعَيْنِ فِي التَّيْمَمِ،

وَأَسْقَطَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنْهُمْ النِّيَّةَ فِي الْوُضُوءِ وَالْغَسْلِ وَأَوْجِبَهَا فِي التَّيْمَمِ، ثُمَّ أَيْنَ

وَجَدْتُمْ فِي الْقُرْآنِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَنَّ الْبَدَلَ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى صِفَةِ

الْمُبْدَلِ مِنْهُ؟ وَهَلْ هَذَا إِلَّا دَعْوَةٌ فَاسِدَةٌ كَاذِبَةٌ؟!“(۱)

ہم سابق میں دلیل عقلی کی تائید، ترجیح اور اس پر وارد ہونے والے ان اعتراضات کا جواب دے چکے

ہیں، جنہیں ابن حزم ظاہری نے مذکورہ عبارت میں ذکر کیا ہے، لہذا اس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں۔

آخر میں ابن حزم ظاہری مذکورہ قول کے قائلین کی تعیین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وممن رأى أن التيمم ضربتان: ضربة للوجه والأخرى لليدين
والذراعين إلى المرفقين: الحسن البصري، وأبو حنيفة وأصحابه، وسفيان

الثوري، وابن أبي ليلى، والحسن بن حي“ (۱)۔

یہاں نقل مذاہب اور قائلین کی تعیین میں بھی ابن حزم ظاہری نے سراسر تعصب اور ناانصافی سے کام لیا ہے، اگر دانستہ نہ سہی تو نادانستہ ہی سہی، ائمہ متبوعین میں سے صرف امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تخصیص کر کے سابقہ تمام تر طعن و تشنیع کا رخ ان کی طرف کرنا دیانت کے سراسر خلاف ہے، حالانکہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کا موقف بھی مذکورہ مسئلہ میں حضرات حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے۔ کما ذکرناہ۔

یہی تسامح حافظ ابوبکر ابن ابی شیبہ سے بھی ہوا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی مشہور ترین کتاب ”المصنف“ میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، جس میں انہوں نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی ۱۲۵ مسائل میں مخالفت احادیث نبویہ کی نشاندہی کروائی ہے۔

اسی ذیل میں انہوں نے ”الضربة والضربتان في التيمم“ قائم کر کے حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ ذکر کی، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ ایک ضرب کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ وہ ضربتین کے قائل ہیں۔

ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل ہیں، پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہی کو مخالفت حدیث کا الزام دینے کا کیا مطلب ہے؟

بلکہ اس مسئلہ میں تو ائمہ ثلاثہ میں سے سب سے زیادہ شدت امام شافعی رحمہ اللہ کے قول جدید میں ہے، کہ وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ وجوب ضربتین و مسح الی المرفقین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قول قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ کیا ہے، پھر ائمہ اربعہ میں سے جس طرح بحث، تحقیق و دلائل کے ساتھ تفصیلی مواد مذکورہ مسئلہ میں ان کی کتاب ”الام“ وغیرہ میں براہ راست مل جاتا ہے، وہ دوسرے ائمہ کی اپنی تصنیف میں نہیں ملتا۔

علاوہ ازیں یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ضربتین اور مسح الی المرفقین کے قائل تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم و تابعین بھی تھے، کما ذکرناہ۔ کیا ان سب پر بھی مخالفت حدیث کا الزام اسی طرح لگایا جائے گا

جیسا کہ حضرات حنفیہ پر لگایا گیا؟! اور یہ کہ انہیں بھی اسی طرح مورد الزام ٹھہرا کر مطعون قرار دیا جائے گا؟! پھر ابن ابی شیبہ نے اسی ”المصنف“ میں خود بھی ضربتین اور مسح الی المرفقین والی روایات ذکر کی ہیں، جو ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں۔

آگے ابن حزم ظاہری نے امام شافعی رحمہ اللہ کو مذکورہ مطاعن سے بچاتے ہوئے ان کے مذہب کو نقل کرنے میں جو تعبیر اختیار کی ہے وہ بھی ملاحظہ فرمائیں:

”والشافعي وأبو ثور قالوا: إلا أن يصح عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم غير ذلك فنقول به“۔ (۱)

یعنی امام شافعی اور ابو ثور فرماتے ہیں کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضربتین اور مسح الی المرفقین کے علاوہ کوئی بات ثابت ہو، تو ہم اسی کو اختیار کریں گے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ضربتین اور مسح الی المرفقین کے علاوہ کوئی بات ثابت ہو، تو کیا حنفیہ اسے اختیار نہیں کریں گے؟

دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذکورہ قول خود اصحاب ظواہر کے خلاف ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی علم حدیث میں جلالتِ قدر اور علوم مرتبت خود معاندین حنفیہ کے ہاں بھی مسلم ہے، جب اس قدر بلند پایہ محدث یہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کے خلاف آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، تو ہم اسی کو اختیار کریں گے، اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ ان کے نزدیک ضربتین و مسح الی المرفقین کی مغایر روایت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، جب اس قدر جلیل القدر اور بلند پایہ محدث کے نزدیک یہ روایت ثابت نہیں، تو پھر انہیں چھوڑ کر صرف حنفیہ کو تنقید کا نشانہ بنانے کا کیا مطلب؟ اگر یہ مخالفتِ حدیث ہے تو پھر اس کی صراحت تو امام شافعی رحمہ اللہ سے زیادہ کسی نے نہیں کی، یہ الزام تو اولیت اور اولویت دونوں اعتبار سے امام شافعی رحمہ اللہ کو دینا چاہیے!!

اصحاب ظواہر کے بارے میں اہل علم کی رائے

حافظ زین الدین عراقی نے ”تقریب الأسانید“ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک

روایت ذکر کی ہے ونصہ:

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يبولن أحدكم في الماء

الدائم، الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه“ (۱).

اس کی شرح ”طرح التثريب في شرح التفریب“ میں حافظ عراقی (زین الدین عراقی اور ولی الدین عراقی) نے چند مسائل ذکر کیے ہیں، جو اصحاب ظواہر (بالخصوص داؤد بن علی اور ابن حزم ظاہری) نے مذکورہ حدیث کے ظاہر سے اخذ کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ

یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی برتن وغیرہ میں پیشاب کر لے، پھر اسے ماء دائم میں ڈال دے، تو اب وہ اس ماء دائم سے وضو کر سکتا ہے، أخذًا بظاہر هذا الحديث. اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ماء دائم میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، کہ اس میں پیشاب کر کے اس سے وضو نہ کیا جائے۔ اور برتن میں پیشاب کر کے اس برتن کو ماء دائم میں انڈیلنا ظاہر ہے کہ یہ ماء دائم میں پیشاب کرنا نہیں ہے، لہذا اس کے لیے وضو کرنے کی ممانعت بھی نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر وہ ماء دائم سے باہر پیشاب کرے اور وہ پیشاب بہہ کر ماء دائم میں چلا جائے، اب بھی اس کے لیے اس ماء دائم سے وضو کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اس نے ماء دائم میں پیشاب نہیں کیا۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ جو اصحاب ظواہر نے اس حدیث کے ظاہر سے اخذ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص ماء دائم

(۱) الحديث، أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، رقم: (۲۳۹)

ومسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، رقم: (۶۵۷، ۶۵۶)

وأبو داود في سننه، في كتاب الطهارة، باب البول في الماء الراكد، رقم: (۷۰، ۶۹)

والترمذي في جامعه، في أبواب الطهارة، باب ماجاء في كراهية البول في الماء الراكد، رقم: (۶۸)

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

والنسائي في سننه، في كتاب الغسل والتيمم، باب ذكر نهى التجنب عن الاغتسال في الماء الدائم،

رقم: (۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰)

وابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، رقم: (۳۴۴)

میں پیشاب کرے تو دوسرے شخص کے لیے اسی ماء دائم سے وضو کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ حدیث مذکور میں ممانعت پیشاب کرنے والے کے لیے ہے، کہ پیشاب کر کے اس سے وضو نہ کیا جائے اور یہ دوسرا شخص جو وضو کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ یہ پیشاب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اس کے لیے اسی ماء دائم سے وضو کرنا جائز ہے، جس میں اس کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے پیشاب کیا ہے۔

تیسرا مسئلہ

مذکورہ دونوں مسئلوں سے زیادہ عجیب، بلکہ زیادہ شنیع مذکورہ حدیث کے ظاہر سے یہ استنباط ہے کہ اگر کوئی ماء دائم میں پاخانہ کرے، تو اب اس سے وضو کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، لہذا پاخانہ کر کے اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔

حافظ عراقی اسے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وهذا غاية في السقوط وإبطال المعقول“.

اور اس پر اہل ظاہر، بالخصوص داؤد بن علی اور ابن حزم ظاہری پر شدید نقد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”قال ابن بطلان: ولم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث إلا

رجل جاهل ينسب إلى العلم وليس من أهله، يقال له: داؤد بن علي وما

ذهب إليه داؤد قاله أيضا ابن حزم، وصرح بأنه لا فرق في ذلك بين أن يقل

الماء أو يكثر“.

اس کے بعد اہل علم کی ان کے بارے میں اقوال ذکر کیے ہیں کہ جمود کی اس انتہاء کے بعد انہیں

(ظواہر کو) اہل علم میں شمار کرنا کسی درست نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ بڑے فقہاء اور اصولیین نے انہیں اہل علم میں شمار نہیں کیا، جس کی بناء پر ان کا فیصلہ یہ

ہے کہ مسائل میں ان کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں، یہ کالعوام ہیں، جن کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور جن

حضرات نے ان کے اختلاف کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک عوام کے اختلاف کا اعتبار ہے،

لہذا ان کے اختلاف کے ہوتے ہوئے اجماع منعقد نہیں ہو سکتا۔ لیکن حق اور صحیح بات وہی ہے جو جمہور نے اختیار

کی ہے۔

چنانچہ حافظ عراقی فرماتے ہیں:

”قال صاحب المفهم: ومن التزم هذه الفضائح، وجمد هذا الجمود، فحقيق أن لا يعد من العلماء، بل ولا في الوجود، قال: وقد أحسن القاضي أبو بكر حيث قال: إن أهل الظاهر ليسوا من العلماء ولا من الفقهاء، فلا يعتد بخلافهم، بل هم من جملة العوام، وعلى هذا جل الفقهاء والأصوليين، ومن اعتد بخلافهم، إنما ذلك لأن من مذهبه أن يعتبر خلاف العوام، فلا ينعقد الإجماع مع وجود خلافهم. والحق أنه لا يعتبر إلا خلاف من له أهلية النظر والاجتهاد على ما يذكر في الأصول.“

وقال النووي: إن هذا أقبح ما نقل عن داود في الجمود على الظاهر. وقال ابن دقيق العيد: إنه يعلم بطلانه قطعاً، والعلم القطعي حاصل بطلان قولهم لاستواء الأمرين في الحصول في الماء، وأن المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء. قال: وليس هذا من محال الظنون، بل هو مقطوع به“ (۱).

حافظ عراقی کی اس تصریح کے بعد ابن حزم ظاہری کی حضرات حنفیہ پر رد و قدح کی علمی حیثیت بالکل واضح و عیاں ہو جاتی ہے، جس پر مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

حدیث الباب میں مذکور مسئلہ کے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے اس بارے میں شرح تراجم البخاری میں جو فرمایا وہ تو ہم پیچھے ذکر کر چکے، یہاں ہم مصفیٰ شرح مؤطا اور حجۃ اللہ البالغہ سے مسئلہ مذکورہ میں آپ کی تحقیق ذکر کریں گے۔

چنانچہ موسیٰ میں فریقین کا مذہب اور ان کے استدلال میں واقع حدیث عمار اور اثر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

(۱) طرح التشریب فی شرح التقریب، کتاب الطہارۃ، باب ما یفسد الماء وما لا یفسده، المسألة التاسعة

”واین دو حدیث نزدیک من متعارض نیستند زیرا کہ فعل ابن عمر کمال سنت است در تیمم و فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اقل تیمم است چنانکہ لفظ ”یکفیک“ بآن ارشاد میکند پس چنانکہ اصل وضو یک یکبار شستن اعضا معلوم است و کمال آن سه بار شستن و مسح اذنین و مضمضہ و استنشاق را با او الحاق کردن است همچنان اصل تیمم یکضربہ و مسح تا دو بند دست است و کمال آن دو ضربه و مسح تا آرنج“ (۱)

یعنی میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں باہم متعارض نہیں، اس لیے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فعل کمال تیمم ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل مبارک اقل تیمم ہے، جیسا کہ ”إنما یکفیک“ إلخ سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے، پس جس طرح اصل وضوء ایک ایک بار اعضا کو دھونا ہے اور کمال وضوء تین تین بار دھونا ہے اور دونوں کانوں کا مسح، مضمضہ اور استنشاق اسی سے ملحق ہیں، اسی طرح اصل تیمم ضربہ واسمدہ اور مسح الی الکفین ہے اور کمال تیمم ضربتان اور مسح الی المرفقین ہے۔

حضرت شاہ صاحب ”حجۃ اللہ البالغہ“ میں فرماتے ہیں کہ تیمم کا طریقہ بھی ان جملہ امور میں سے ہے جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہوا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں: ایک چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں تک ہاتھوں کے لیے۔ اس کے بعد جب محدثین کرام کا طریق وجود میں آیا اور صرف احادیث پر نظر کی گئی، تو محدثین کی طرز تحقیق کے مطابق سب سے اصح حدیث حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھی، جس میں ”إنما کان یکفیک أن تضرب بیدیک الأرض، ثم تنفخ فیہما، ثم تمسح بہما وجہک وکفیک“ وارد ہوا ہے، دوسری طرف حدیث ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما تھی۔

اس کے بعد جب دیکھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل بھی

دونوں طرح سے مروی تھا اور دونوں میں وجہ تطبیق اور وجہ جمع ظاہر ہے، جس کی طرف لفظ ”إنما یکفیک“ سے راہنمائی ملتی ہے کہ پہلی صورت (حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کو ادنیٰ درجہ کا یتیم اور دوسری صورت کو کمال سنت قرار دیا جائے۔ اور اسی پر یتیم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہیے۔

اور یہ بات بھی بعید نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس بات کی تعلیم دی کہ یتیم میں مشروع یہ ہے کہ ضرب لگانے سے جو مٹی وغبار وغیرہ ہاتھ پر لگ گیا ہے اسے اعضاء پر مل لیا جائے، تمرغ کی ضرورت نہیں۔ اور یہ کہ آپ علیہ السلام کا مقصد نہ تو عدد ضربات بیان کرنا تھا اور نہ مقدار مسموح۔

اب یہی مطلب حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا بھی ہوگا اور وہاں حصر تمرغ کی بہ نسبت اضافی ہوگا۔ اور ایسے مسائل میں انسان کو وہی صورت عمل کے لیے اختیار کرنی چاہیے جس سے وہ قطعی و یقینی طور پر اپنی ذمہ داری سے نکل جائے۔ (۱)

حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد کی وضاحت یہ ہے کہ ایک دور فقہاء تابعین کا تھا، جس میں قرآن و سنت اور اجماع و قیاس اور آثار و تعامل صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کیے جاتے تھے، اس کے بعد حضرات محدثین کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا دور آیا، جس میں صرف احادیث مجردہ اور صحت و ضعف کے اعتبار سے ان کے طرق کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے۔ اور اس طریقہ محدثین کی اس قدر پابندی کی گئی کہ اس کے مقابلے میں آثار صحابہ و تابعین کو بھی نظر انداز کر دیا گیا اور فقہاء تابعین کے دور میں جو ائمہ مجتہدین کے فیصلے، جن میں اکثر احادیث ثنائیات و ثلاثیات کی روشنی میں کیے گئے تھے، وہ بھی قابل التفات نہ رہے، حالانکہ یہ ائمہ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانے کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین اصحاب صحاح کے شیوخ و اساتذہ بھی تھے۔

اسی مسئلہ میں دیکھیے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور امیر المومنین فی الحدیث عبداللہ بن المبارک بھی ضربتین اور مسح الی المرفقین ہی کے قائل تھے اور حضرت عبداللہ بن مبارک کے بارے میں تو امام بخاری رحمہ اللہ کا یہ فیصلہ تھا کہ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے عالم

تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی تقلید کرنی چاہیے تھی۔ (۱)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ کی تحقیق

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے مشکوٰۃ کی شرح ”اللمعات“ میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے، فریقین کا موقف اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد جمہور کے دلائل کی وجہ ترجیح بیان کی اور آخر میں ایک اشکال یہ ذکر کیا کہ اگر فریقین کی مستدل احادیث کو مرتبہ میں برابر بھی قرار دے دی جائیں، تو بھی حضرات محدثین کرام کا احادیث الضربین والمرقین کو صحاح میں ذکر نہ کرنا یہ بھی ان کے نزدیک احادیث الضربۃ والمرقین کے راجح اور صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احادیث الضربین والمرقین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانے میں استدلال کیا تھا، بعد میں آنے والے محدثین کا ان کی صحت و قوت کا انکار کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ ان روایات میں ضعف ان کے بعد والے روات کے لین و ضعف کی وجہ سے آیا ہو، جنہوں نے ان ائمہ مجتہدین کے بعد ان احادیث کی روایت کی ہے۔ اور اسی وجہ سے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں تو لے لیا، لیکن صحاح میں نہیں لیا۔ لہذا متاخرین کے ہاں کسی حدیث میں کسی ضعف کے پائے جانے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ضعف متقدمین کے ہاں بھی ہو۔ اور ایسی کئی احادیث ہیں جو متقدمین کے ہاں روات کی ثقاہت و قوت کی وجہ سے صحیح اور قوی ہوتی ہیں، مگر بعد میں روایت کرنے والے روات میں موجود کسی ضعف کی وجہ سے وہ بعد والوں کے لیے ضعیف قرار دے دی جاتی ہیں۔

مثلاً امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں حدیث کا راوی یا ایک تھا اگر امام صاحب تابعی ہیں، یا پھر دو یا تین تھے، علی تقدیر عدم کونہ تابعیا، جو ثقہ بھی تھے اور اہل ضبط والاتقان میں سے بھی تھے، پھر اسی حدیث کو بعد میں ایسے لوگوں نے روایت کیا جو ضبط، اتقان و ثقاہت میں پچھلوں سے کم درجہ کے تھے، جس کے نتیجہ میں یہ حدیث (بعد میں آنے والے محدثین) امام بخاری، مسلم اور ترمذی وغیرہم کے ہاں ضعیف قرار پائی اور انہوں نے اپنی صحاح میں اسے ذکر نہیں کیا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بعد میں آنے والا ضعف امام صاحب کے

استدلال کے لیے کسی طرح مضرب نہیں، کہ ان کے زمانے تک روایت کرنے والے راوی ثقہ تھے۔

”فتدبر، وهذه نكتة جيدة، قد أفضيت بفضل الله على هذا العبد الضعيف، سامحه الله في رد من يتكلم في بعض الأحاديث التي تمسك به أئمتنا المتقدمون رحمهم الله، هذا تحقيق المقام والله أعلم، ويده أزيمة المرام“۔ (۱)

کچھ اختصار کے ساتھ یہ جواب میں پیچھے ذکر کر بھی چکا ہوں۔ نیز اس کی تائید امام شافعی رحمہ اللہ کے سابقہ کلام سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو ضربتین اور مسح الی المرتفین کا مذہب اختیار کیا ہے، وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی صحت کے ثبوت کے بعد ہی کیا ہے، اگر اس کے برخلاف کو میں ثابت جانتا، تو ہرگز اس سے تجاوز نہ کرتا۔ (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا، یا اسے زمانہ سابق سے متعلق قرار دیا جس میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔

بہر حال! حقیقت یہی ماننا پڑے گی کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین متقدمین کے نزدیک صحت سے ثابت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے روات کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے۔ یہ الگ بات ہے کہ بعد کے محدثین کرام کے طریقہ کی بھی ضرورت تھی اور ان کے زمانے کے فیصلے اور احادیث کی صحت و ضعف کے پرکھنے کے طرق بھی اپنی جگہ اہم اور مستحق قبول تھے۔

مسئلہ صرف اتنا ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں اور تحقیقات کو متقدمین کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں، حالانکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کے لیے صحت و سند کی حیثیت رکھتے ہیں، وہ بھی اس شرط کے

(۱) اللمعات، کتاب الطہارۃ، باب التیمم، الفصل الثالث: ۱۸۳/۲

(۲) قال الإمام النووي في المجموع: ”قال الشافعي رحمه الله: إنما منعنا أن نأخذ برواية عمار في الوجه والكفين: ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح وجهه وذراعيه، وأن هذا أشبه بالقرآن والقياس قال الشافعي والبيهقي: أخذنا بحديث مسح الذراعين؛ لأنه موافق لظاهر القرآن وللقياس وأحوط“۔ (۲/۲۱۱، ۲۱۲)

ساتھ کہ وہ متقدمین کے خلاف نہ ہوں۔ یہی ترتیب قرآن، سنت، اجماع، قیاس اور آثارِ صحابہؓ و تابعینؓ میں بھی ہے۔ ہر ایک کا فیصلہ بعد والوں کے لیے صحت و سند ہے، اس کے برعکس نہیں۔ اور نہ بعد والے فیصلے کو سابق پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ واللہ اعلم۔ (۱)

احادیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

احادیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ”ثم مسح وجهه وكفيه“ اور ”يكفيك الوجه والكفين“ اور ”فمسح وجهه وكفيه“ وغیرہ الفاظ سے ظاہر ہے۔ واللہ اعلم۔

۵ - باب : الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَهُوَ الْمُسْلِمُ ، يَكْفِيهِ مِنْ الْمَاءِ .
وَقَالَ الْحَسَنُ : يُجْزِئُهُ التَّبِيْمُ مَا لَمْ يُحْدِثْ . وَأَمَّ ابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مُتَبِمٌ . وَقَالَ يَحْيَى ابْنُ سَعْيِدٍ : لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى السَّبْحَةِ ، وَالتَّبِيْمِ بِهَا .

یعنی یہ باب ہے جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے پانی کے بدلہ اور اس کو کافی ہے۔ (۲)

”باب“ توین کے ساتھ خبر ہے مبتدأ محذوف ”هذا“ کے لیے۔ أي: هذا باب (۳)

”الصعيد“ مبتدأ ہے ”الطيب“ اس کی صفت ہے۔ ”وضوء المسلم“ اس کی خبر ہے۔ (۴)

قولہ: ”يكفيه من الماء“ یہ یا تو ”الصعيد الطيب“ کے لیے خبر ثانی ہے یا جملہ استئنافیہ ہے، سابقہ

جملہ ”الصعيد الطيب وضوء المسلم“ کا بیان ہے۔ (۵)

امام بخاری رحمہ اللہ نے باب کے لیے جو عنوان اختیار کیا ہے یہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں، اُس کی

اسناد چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے موافق نہیں، اس لیے امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج نہیں کی،

(۱) انوار الباری: ۱۰/۵۱۰، ۵۱۱

(۲) عمدة القاري: ۴/۲۳

(۳) عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶، إرشاد الساري: ۱/۵۸۸، تحفة الباري: ۱/۲۷۲

(۴) عمدة القاري: ۴/۲۳، تحفة الباري: ۱/۲۷۲، إرشاد الساري: ۱/۵۸۸

(۵) تحفة الباري: ۱/۲۷۲

البتہ بطور عنوان کے اسے اختیار کیا ہے۔ (۱)

مسند بزار میں یہ حدیث ہشام بن حسان، عن محمد بن سیرین، عن أبي هريرة رضي الله عنه کے طریق سے مرفوعاً مذکور ہے۔ (۲)

ولفظه: "الصعيد وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليتنق الله وليمسسه بشره، فإن ذلك خير". (۳) پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے اگرچہ اسے دس سال تک پانی نہ ملے، (وہ تیمم ہی کرے گا) پھر جب اسے پانی مل جائے تو وہ اللہ سے ڈرے (تیمم کرنا چھوڑ دے) اور پانی کو اپنی جلد سے لگالے (یعنی وضو کرے)، بے شک یہ اس کے لیے بہتر ہے۔

ابن القطان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ (۴) لیکن امام دارقطنی وغیرہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ محمد بن سیرین سے مرسل روایت ہے۔ (۵) اسی طرح امام ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور امام احمد وغیرہ نے ابوقلابہ، عن عمرو بن بجدان - بضم الباء الموحدة، وسكون الجيم، بعدھا دال مہملہ، وفي آخره نون - (۶) عن أبي ذر رضي الله عنه کے طریق سے ذکر کی ہے۔ (۷)

ولفظه: "الصعيد الطيب وضوء المسلم، ولو إلى عشر سنين، فإذا

وجدت الماء فأمسسه جلدك، فإن ذلك خير". (۸)

(۱) فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۳۸، عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶

(۲) فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۳۸، عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶

(۳) كشف الأستار عن زوائد البزار، باب التيمم، رقم: (۳۱۰)، ۱/۱۵۷

(۴) عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶

(۵) فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۳۹، عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶

(۶) عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶

(۷) فتح الباري لابن رجب: ۱/۳۳۸، عمدة القاري: ۴/۲۳، فتح الباري: ۱/۴۴۶، نصب الراية: ۱/۱۴۸،

التعليق المغني على سنن الدارقطني: ۱/۱۸۶، ۱۸۷

(۸) أبوداؤد، كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، رقم: (۳۳۲)، الترمذی، رقم: (۱۲۴)، النسائی، رقم:

امام دارقطنی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ (۱)

ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو ذکر کیا ہے۔ (۲)

دارقطنی اور ابن حبان کے علاوہ امام ترمذی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، چنانچہ وہ روایت کی تخریج کرنے

کے بعد فرماتے ہیں:

”قال أبو عيسى: وهكذا روى غير واحد عن خالد الخداء، عن أبي

قلاية، عن عمرو بن بجدان، عن أبي ذر. وقد روى هذا الحديث أيوب عن

أبي قلاية، عن رجل من بني عامر، عن أبي ذر، ولم يسمه، وهذا حديث

حسن صحيح“۔ (۳)

امام حاکم نے اس کی تخریج کر کے اسے صحیح اور علی شرط الشيخین قرار دیتے ہوئے فرمایا:

”هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، إذ لم نجد لعمرو بن بجدان راويا

غير أبي قلاية الجرمي، وهذا مما شرطت فيه وثبت أنهما قد خرجا مثل هذا

في مواضع من الكتابين“۔ (۴)

ابن القطان نے ”الوهم والإيهام“ میں عمرو بن بجدان راوی کی وجہ سے اس روایت کی تضعیف کی

ہے، ان کا کہنا ہے کہ عمرو بن بجدان ایک مجہول راوی ہیں، ان سے روایت کرنے والے صرف ابوقلابہ ہیں۔ اور

ابوقلابہ سے روایت کرنے والے ایک خالد الخداء ہیں اور دوسرے ایوب۔ خالد الخداء کی روایت کی سند میں تو کوئی

اختلاف نہیں۔ وہ ”عن أبي قلاية، عن عمرو بن بجدان، عن أبي ذر“ کے طریق سے روایت کرتے

ہیں، البتہ ایوب کے طریق میں بہت اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں: ”عن أيوب، عن أبي قلاية، عن رجل

(۱) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في جواز التيمم لمن لم يجد الماء سنين كثيرة، رقم: (۱)، ۱۸۶/۱

(۲) الإحسان بترتيب ابن بلبان، باب التيمم، ذكر البيان بأن الصعيد الطيب وضوء المعدم الماء، وإن أتى عليه

سنون كثيرة، رقم: (۱۳)، ۲۴۷/۳، ۲۴۸، المكتبة الأثرية.

(۳) جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)

(۴) المستدرک، کتاب الطهارة، رقم: (۱۸۲/۶۲۷)، ۲۸۴/۱

من بني عامر۔ بعض کہتے ہیں: ”ایوب، عن أبي قلابه عن رجل۔“ بعض کہتے ہیں: ”ایوب، عن أبي قلابه، عن عمرو بن بجدان۔“ جیسا کہ خالد الخدّاء کے طریق میں ہے۔ بعض کہتے ہیں: ”ایوب، عن أبي قلابه، عن أبي المهلب۔“ اور بعض ابوقلابہ اور ابوذر کے درمیان واسطہ نقل نہیں کرتے، یعنی ”ایوب، عن أبي قلابه، عن أبي ذر۔“ اور بعض کہتے ہیں: ”ایوب، عن أبي قلابه أن رجلا من بني قشير۔“ (۱)

امام تقی الدین ابن دقیق العید نے ابن القطان کی اس تضعیف کو رد کرتے ہوئے فرمایا:

”ومن العجب كون ابن القطان لم يكتف بتصحیح الترمذی فی

معرفة حال عمرو بن بجدان مع تفردہ بالحديث، وهو قد نقل كلامه: هذا

حديث حسن صحيح۔“ (۲)

یعنی جب امام ترمذی نے عمرو بن بجدان کی روایت ذکر کی ہے اور انہیں مجہول قرار نہیں دیا اور اس روایت کی تصحیح کی ہے پھر ابن القطان کا امام ترمذی کی تصحیح پر اکتفا نہ کرنا اور روایت کی تضعیف کرنا عجیب بات ہے، حالانکہ خود ابن القطان نے امام ترمذی کی تصحیح نقل کی بھی ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ اگر اس راوی کو ثقہ قرار دے دیا جائے یا یہ کہ حدیث کو صحیح قرار دیا جائے، اگرچہ وہ متفرد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ عمرو بن بجدان سے صرف ایک راوی ابوقلابہ نے اس کو روایت کیا ہے تو یہ بات معلوم ہے کہ کسی راوی سے جہالتِ حال کی نفی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے روایت کرنے والے زیادہ ہوں، اسی طرح کسی راوی سے صرف ایک شخص کا روایت کرنا اس کی جہالتِ حال کو مستلزم نہیں، بالخصوص جب کہ کوئی ایسا سبب ہو جو اس راوی کی تعدیل کا متقاضی ہو اور وہ امام ترمذی رحمہ اللہ کی تصحیح ہے۔ اور جہاں تک طریق ایوب میں مذکور اختلاف کی بات ہے تو اس کی بابت یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”ایوب، عن أبي قلابه، عن رجل“ اور ”ایوب، عن أبي قلابه، عن رجل من بني عامر“ اور ”ایوب، عن أبي قلابه، عن عمرو بن بجدان“ میں کوئی تعارض نہیں کہ پہلے طریق میں ”رجل“ اور دوسرے میں ”رجل من بني عامر“ سے مراد ”عمرو بن بجدان“ ہو۔ اور جس طریق میں ابوقلابہ اور ابوذر کے درمیان واسطہ نہیں، تو وہ تو محض زیادتی ہے، لہذا اسے قبول کیا جائے

(۱) التعليق المغني على سنن الدارقطني، باب في جواز التيمم لمن لم يجد الماء سنين كثيرة: ۱/۱۸۸

(۲) التعليق المغني: ۱/۱۸۸، كذا في البناية: ۱/۵۱۴

گا۔ اور جس طریق میں ”ایوب، عن أبي قلابه، عن أبي المهلب“ آیا ہے، تو اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ ابوالمہلب یہ عمرو بن بجدان ہی کی کنیت ہو، تب تو کوئی تعارض نہیں۔ اور اگر اسے عمرو بن بجدان کی کنیت قرار نہ دی جائے، تو یہ ایک روایت ہوگی جو مخالف ہوگی، لیکن وہ بھی احتمالاً، نہ کہ یقیناً، اس لیے کہ اس میں کنیت ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اور جہاں تک ”ایوب، عن أبي قلابه أن رجلاً من بني قشير“ کا تعلق ہے، سو یہ ایک روایت ہے جو مخالف ہے، لہذا اس میں ضروری یہ تھا کہ اس کی اسناد میں غور کر لیا جاتا، اگر اس کی اسناد ثابت نہ ہو تو اس کے ذریعے سے روایت کو معلول نہیں قرار دیا جاسکتا۔ (۱)

ابن رجب حنبلی رحمہ اللہ نے بھی اس روایت پر کلام نقل کیا ہے، لیکن اسے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”وتكلم فيه بعضهم، لاختلاف وقع في تسمية شيخ أبي قلابه، ولأن

عمرو بن بجدان غير معروف، قاله الإمام أحمد وغيره“۔ (۲)

جہاں تک ابو قلابہ کے شیخ کے نام میں اختلاف کی بات ہے، سو اس کا جواب ہم ابن دقیق العید کے حوالے سے ذکر کر چکے۔ اور جہاں تک عمرو بن بجدان کی بات ہے، تو حافظ صاحب ”التہذیب“ میں فرماتے ہیں:

”ذكره ابن حبان في الثقات: قلت: وقال العجلي: بصري تابعي

ثقة“۔ (۳)

کہ ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے اور عجلی فرماتے ہیں کہ وہ

بصری ہیں، تابعی ہیں اور ثقہ راوی ہیں۔

لہذا ان کی جہالت حال کا اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے۔

نیز حافظ صاحب ”التلخیص“ میں فرماتے ہیں:

(۱) التعلیق المغنی: ۱/۱۸۸، ۱۸۹

(۲) فتح الباری لابن رجب: ۱/۳۳۸

(۳) تہذیب التہذیب: ۷/۸

”ورواه ابن حبان والحاکم من طریق خالد الحذاء، کروایة أبي داود،

وصححه أيضا أبو حاتم، ومدار طریق خالد علی عمرو بن بجدان، وقد وثقه

العجلي، وغفل ابن القطان، فقال: إنه مجهول“۔ (۱)

یعنی امام عجمی نے عمرو بن بجدان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور انہیں مجہول قرار دینے میں

ابن القطان کو سہوا ہوا ہے۔

اسی لیے محقق عینی فرماتے ہیں:

”ولا يلتفت إلى تضعيف ابن القطان لهذا الحديث لعمر بن بجدان

لكون حاله لا يعرف، ويكفي تصحيح الترمذي إياه في معرفة حال عمرو بن

بجدان“۔ (۲)

یعنی عمرو بن بجدان کے غیر معروف الحال ہونے کی وجہ سے ابن القطان کا اس حدیث کی تضعیف کرنا

قابل توجہ نہیں، بلکہ امام ترمذی کا ان کے معروف الحال ہونے کی بناء پر اس حدیث کی تصحیح کرنا کافی ہے۔

قوله: يكفيه من الماء

یہ الفاظ نہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہیں اور نہ ہی ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

میں۔ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

”وإن لم يجد الماء عشر سنين“۔ (۳)

اور ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

”ولو إلى عشر سنين“۔ (۴)

یہ دونوں الفاظ ”يكفيه من الماء“ کے معنی کو ادا کرتے ہیں۔

(۱) تلخیص الحبیر، کتاب التیمم، رقم الحدیث: (۲۰۹)، ۴۰۸/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۳/۴

(۳) كشف الأستار، رقم: (۳۱۰)

(۴) أبوداود، رقم: (۳۳۲)

ولو إلى عشر سنين كما مطلب

یہاں تعین کے ساتھ دس سال کی تخصیص مراد نہیں، کہ دس سال تک تیمم کر سکتا ہے، اس کے بعد نہیں، بلکہ ”عشر سنين“ سے مراد کثرت سنوات ہے اور لفظ عشر کو اس مفہوم کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اس لیے کہ عدد آحاد میں یہ سب سے آخری لفظ ہے، اب اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کو پانی نہ ملتا رہے تو وہ ہر بار طہارت کی ضرورت پوری کرنے کے لیے تیمم کرتا رہے، اگرچہ پانی نہ ملنے کی مدت دس سال تک ہو جائے، یہ معنی نہیں کہ ایک مرتبہ کا تیمم کر لینا دس سال کے لیے کافی ہے (۱) جیسا کہ سطحی نظر سے دیکھنے سے یہ وہم ہوتا ہے۔

ترجمة الباب كما مقصد

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

حضرت امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس ترجمہ الباب سے یہ امر ثابت کرنا ہے کہ پانی میسر نہ آنے کی صورت میں مٹی کا حکم پانی ہی کا ہے، لہذا مٹی سے تیمم کرنے کی صورت میں تیمم کو اختیار ہے کہ وہ حدث لاحق نہ ہونے تک اس تیمم سے جتنے چاہے فرائض اور نوافل پڑھے، جیسا کہ پانی (سے وضو کرنے) کی صورت میں یہ حکم ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، جب کہ امام شافعی اور دیگر ائمہ اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ (وسیاتی بسطہ وتفصیلہ)

اور حدیث الباب میں محل الاشتہاد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: ”علیک بالصعیذ فیما نہ یکفیک“ اس لیے کہ کفایت کر جانے سے ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ اس کا حکم پانی ہی کا حکم ہو، ورنہ تو کفایت ناقص ہوگی۔ علاوہ ازیں مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس سے مراد فرد کامل ہوتا ہے۔ (۲) اور یہاں کفایت مطلق ہے، لہذا اس سے مراد کفایت کاملہ ہوگی اور کفایت کاملہ اسی صورت میں ہوگی جب اسے پانی کا حکم دیا جائے، لہذا معلوم ہوا کہ مٹی کا حکم پانی والا ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۲۳/۴، بذل المجہود: ۵۲۳/۲، والبنایة: ۵۱۵/۱

(۲) شرح تراجم أبواب صحيح البخاري: (ص: ۳۷)، كذا في الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، والكنز

المتواري: ۳۲۷/۳، ۳۲۸، ولامع الدراري: ۳۰۶، ۳۰۵/۲

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ کی رائے

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس باب میں دو مسئلے بیان کرنا ہے: ایک تو یہ کہ تیمم کی طہارت طہارت مطلقہ ہے، لہذا پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم پانی کے قائم مقام ہوگا اور اس سے فرائض و نوافل جو پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے اور اسی وجہ سے تیمم کے لیے متوضئین کی امامت کرنا بھی جائز ہے، یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور فقہاء کوفہ کاندھب ہے اور یہی امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک مختار ہے، جب کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ ایک تیمم سے ایک ہی فرض پڑھ سکتا ہے، متعدد فرض نمازیں ایک تیمم سے ادا نہیں کی جاسکتیں۔

دوسرا مسئلہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ بیان کیا ہے کہ تمام اجزائے ارض سے تیمم کرنا جائز ہے، جیسا کہ حدیث ”جعلت لی الارض مسجداً وطهوراً“ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس ارض سے تیمم کرنا جائز ہے۔ اور یحییٰ بن سعید فرماتے ہیں کہ شور (کھاری) زمین سے تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے، کیونکہ وہ زمین کی جنس سے ہے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کاندھب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ جب کہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تیمم کے لیے تراب منبت (اگانے والی مٹی) کا ہونا شرط ہے۔ (۱)

حضرت شیخ الحدیث صاحب کی رائے

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب سے دو مسئلوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آیت تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (۲) میں لفظ ”صعید“ کی تفسیر میں اختلاف ہے، جس کی طرف امام بخاری رحمہ اللہ نے ”الصعید الطیب“ سے اشارہ کیا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”صعید“ سے مراد مٹی ہے، اسی لیے وہ فرماتے ہیں کہ مٹی کے علاوہ کسی اور چیز سے تیمم کرنا جائز نہیں، حنا بلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ”صعید“

(۱) الأبواب والتراجم للکاندھلوی: (ص: ۲۹۶، ۲۹۷)

(۲) المائدة: ۶۰

سے مراد مطلقاً بجاہ ارض ہے اور ہر جزو ارض سے تیمم کرنا جائز ہے، اس میں مٹی کی کوئی خصوصیت نہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اور ترجمہ میں انہیں کی تائید فرمائی ہے کہ ”صعید“ سے مراد مطلقاً زمین ہے، کیونکہ روایت باب میں ”علیک بالصعید“ فرمایا گیا ہے اور اس میں کسی چیز کی اور کسی زمین کی تخصیص نہیں۔ دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے یا طہارت مطلقہ؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت ضروریہ ہے، ایک تیمم سے ایک ہی فرض پڑھ سکتا ہے، دوسرے فرض کی ادائیگی کے لیے دوسرا تیمم کرنا ہوگا۔ عند الحنفیہ تیمم طہارت مطلقہ ہے، جس طرح وضو طہارت اصلہ ہے اسی طرح تیمم بھی۔ ایک تیمم سے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو، جتنے چاہے فرائض و نوافل پڑھ سکتا ہے۔ حضرت ابراہیم نخعی، حضرت عطاء، سعید بن المسیب، امام زہری، امام لیث، حضرت حسن بصری رحمہم اللہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہی مذہب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں اور ”یکفیه من الماء“ کہہ کر احناف کی تائید کر رہے ہیں، کہ مٹی پانی کے قائم مقام اور پانی کا بدل ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرض نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح ایک تیمم سے جب تک حدث پیش نہ آئے متعدد فرض نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ (۱)

آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے تین آثار تعلیقاً ذکر کیے ہیں اور ان میں تین مختلف مسائل کا ذکر ہے۔

حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر

وقال الحسن: یجزئہ التیمم مالم یحدث

یہ پہلا اثر ہے حسن بصری رحمہ اللہ کا، وہ فرماتے ہیں کہ تیمم کے لیے ایک تیمم حدث لاحق ہونے کے وقت تک کے لیے کافی ہے۔ (۲)

قوله: ”یجزئہ“: یہ یاء کے ضمہ اور آخر میں ہمزہ کے ساتھ، ”اجزاء“ (باب افعال، مہموز اللام) سے ہے، جس کا لغوی معنی کفایت کرنا ہے اور اصطلاح میں اس اداء کو کہا جاتا ہے، جو سقوطِ تعبد کے لیے کفایت کر جائے۔ (۳)

(۱) تقریر بخاری: ۱۱۱/۲، ۱۱۲، سراج القاری لحل صحیح البخاری: ۳۳۱/۲، ۳۳۲

(۲) عمدة القاری: ۲۳/۴، إرشاد الساری: ۵۸۸/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۲۲۲/۳، عمدة القاری: ۲۳/۴، تحفة الباری: ۲۷۲/۱

بعض نسخوں میں ”يجزيه“ یاء کے فتح کے ساتھ بغیر ہمزہ کے آیا ہے۔ (۱) صحاح وغیرہ میں ہے: ”جزأت بالشئ جزأ، أي: اكتفيت به“۔ (۲) میں نے اس کے ساتھ کفایت حاصل کی۔ اور ”جزت عنك شاة“ تمہاری طرف سے بکری کافی ہے۔ ابو بردہ بن نیار کی حدیث میں ہے، ”تجزى عنك ولا تجزي عن أحد بعدك“۔ (۳) یہ (جذم) تمہاری طرف سے کافی ہے اور تمہارے بعد کسی کے لیے کافی نہ ہوگا۔ لہذا دونوں صورتوں میں یہ فعل لازم ہے، تقدیر ہوگی: ”يقضي عن الماء التيمم“ کہ تیمم کافی ہے پانی کے بدلے۔ پھر حذف الجار والیصال الفعل کے قبیل سے جار کو حذف کر کے فعل کو اپنے معمول سے ملا لیا گیا۔ (۴)

تعلیق مذکور کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا جو قول یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے امام عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۵) امام عبدالرزاق نے ”الشوري، عن عمرو بن عبید، عن الحسن“ کی سند سے ذکر کیا ہے۔

ولفظه: ”يجزي تيمم واحد مالم يحدث“۔ (۶) کہ حدث لاحق ہونے تک ایک تیمم کافی ہے۔

(۱) عمدة القاري: ۲۳/۴، تحفة الباري: ۲۷۲/۱، شرح الكرماني: ۲۲۲/۳

(۲) معجم الصحاح، ص: ۱۷۰۔ وفي لسان العرب: ”جَزَأُ بِالشَّيْءِ وَتَجَزَأُ: قَنَعَ وَاکْتَفَى بِهِ، وَأَجْزَاهُ الشَّيْءُ: كَفَاهُ“۔ ۲۶۸/۲

(۳) معجم الصحاح: (ص: ۱۷۲)۔ وفي اللسان: ”ابن سيدة: وَجَزَى الشَّيْءُ يَجْزِي: كَفَى، وَجَزَى عَنْكَ الشَّيْءُ قَضَى، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ فِي الْحَدِيثِ: أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَبِي بَرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ حِينَ ضَمَعِيَ بِالْجَذْعَةِ: ”تَجْزِي عَنْكَ وَلَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ“ أَي: تَقْضِي. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: هُوَ مَا خُوذَ مِنْ قَوْلِكَ: قَدْ جَزَى عَنِّي هَذَا الْأَمْرُ يَجْزِي عَنِّي، وَلَا هَمْزَ فِيهِ، قَالَ: وَمَعْنَاهُ: لَا تَقْضِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ، وَيُقَالُ: جَزَتْ عَنْكَ شَاةٌ، أَي: قَضَتْ، وَبَنُو تَمِيمٍ يَقُولُونَ: أَجْزَأَتْ عَنْكَ شَاةٌ، بِالْهَمْزِ، أَي: قَضَتْ“۔ ۲۸۰/۲، كذا في النهاية: ۲۶۴/۱

(۴) شرح الكرماني: ۲۲۲/۳، عمدة القاري: ۲۳/۴، ۲۴

(۵) عمدة القاري: ۲۴/۴، فتح الباري: ۴۴۶/۱

(۶) مصنف عبدالرزاق، كتاب الطهارة، باب كم يصلى بتيمم واحد، رقم: (۸۳۶)، ۱۶۹/۱، كذا في تعلیق

التعلیق: ۱۸۶/۲، وعمدة القاري: ۲۴/۴، وفتح الباري: ۴۴۶/۱

اور ابن ابی شیبہ نے ”ہشیم، عن یونس، عن الحسن“ کی سند سے ذکر کیا ہے۔

ولفظہ: ”لا ینقض التیمم إلا الحدّ“: (۱) کہ تیمم کو صرف حدّ ہی توڑ سکتا ہے۔ معنی یہ کہ

جب تک حدّ لاحق نہ ہو اس وقت تک اُس کا تیمم برقرار رہے گا، اس سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے۔

یہی اثر ابن ابی شیبہ نے حضرت عطاء (۲) اور ابراہیم نخعی (۳) رحمہما اللہ سے بھی ذکر کیا ہے۔ سعید بن

منصور نے بھی اپنی سنن میں اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ولفظہ: ”التیمم بمنزلة الوضوء، إذا تیممت فأنت

علی وضوء حتی تحدث“۔ (۴) کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے، لہذا جب تم تیمم کر لو تو حدّ لاحق ہونے تک

تمہارا وضو برقرار ہے۔

حافظ صاحب نے اس کو نقل کرنے کے بعد فرمایا: ”وہو أصرح فی مقصد الباب“۔ (۵) کہ حسن

بھری رحمہ اللہ کے اثر کے یہ الفاظ جو سنن سعید بن منصور میں مذکور ہیں، یہ ترجمۃ الباب کے مقصد کے اثبات میں

سب سے زیادہ صریح ہیں۔ اسی طرح حماد بن سلمہ نے بھی اپنی مصنف میں ”یونس بن عبید، عن الحسن“

(۱) المصنف لابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب في التيمم كم يصلي به من الصلاة، رقم: (۱۷۰۵)،

۱۹۰/۲، كذا في تغليق التعليق: ۱۸۷/۲، وعمدة القاري: ۲۴/۴، وفتح الباري: ۴۴۶/۱

(۲) ونصه: ”حدثنا الضحاك بن مخلد، عن المثني بن الصباح، عن عطاء، قال: يصلي بالتيمم الصلوات كلها

مالم يحدث“۔ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: (۱۷۰۶)، ۱۹۰/۲)۔ کہ جب تک حدّ لاحق نہ ہو تیمم سے تمام

نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

(۳) ونصه: ”حدثنا جعفر بن عون، عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، قال: التيمم على تيممه مالم

يحدث“ رقم: (۱۷۱۰)، ۱۹۱/۲۔ کہ تیمم کو جب تک حدّ لاحق نہ ہو اس کا تیمم برقرار رہے گا، لہذا اس وقت تک وہ اس

تیمم سے نمازیں پڑھ سکتا ہے۔

(۴) كذا نقله الحافظ في ”الفتح“: ۴۴۶/۱، وعند العلامة العيني في ”العمدة“: ”إذا توضأت فأنت على

وضوء“ بدل قوله: ”إذا تیممت“ في كلتا النسختين: إدارة الطباعة المنيرية: ۲۴/۴، ودار الكتب العلمية:

۳۶/۴۔ ولعل ما ذكر فيه سهو من الناسخ، وما نقله الحافظ أثبت منه، موافقة لفظه بالمضمون الذي البحث

عنه، وإنني راجعت سنن سعيد بن منصور، إلا أن هذا الكتاب نسخته ناقصة عندنا، وليس فيه هذا البحث۔

والله أعلم۔

(۵) فتح الباري: ۴۴۶/۱

کے طریق سے اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ولفظہ: ”تصلي الصلوات کلها بتیمم واحد قبل الوضوء مالم تحدث“۔ (۱) یعنی وضو کی طرح تیمم میں بھی ایک تیمم سے تمام نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب تک کہ تمہیں حدث لاحق نہ ہو جائے۔

تعلیق میں مذکور اختلافی مسئلہ

اس تعلیق سے امام بخاری رحمہ اللہ ایک اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، وہ یہ کہ ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کیے جاسکتے ہیں یا ہر فرض کے لیے الگ سے تیمم کرنا ہوگا؟ چنانچہ اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کرنے کا حکم

حضرات حنفیہ فرماتے ہیں کہ ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کیے جاسکتے ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہو۔ (۲)

یہی ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عطاء، سعید بن المسیب، ابن شہاب زہری، لیث بن سعد، حسن بن حمی اور داؤد بن علی کا مذہب ہے۔ اور یہی حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے (۳) اہل ظاہر، مالکیہ میں سے ابن شعبان اور شافعیہ میں سے مزنی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴) امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۶، عمدۃ القاری: ۴/۲۴

(۲) قال العلامة الکاسانی: ”وعلى هذا يبنى أيضا أنه إذا تیمم في الوقت يجوز له أن يؤدي ما شاء من الفرائض والنوافل، ما لم يجد السماء، أو يحدث عندنا“۔ (بدائع الصنائع، کتاب الطهارة، فصل في صفة التیمم: ۱/۳۴۴)، وانظر كذلك: الهداية: ۱/۵۲، وتحفة الفقهاء: ۱/۴۶، ومجمع الأنهر: ۱/۴۰، ۴۱، وأحكام القرآن للجصاص: ۲/۳۸۲، والاختيار: ۱/۳۱، وفتح القدير: ۱/۱۳۷

(۳) عمدۃ القاری: ۴/۲۴، الاستذکار: ۱/۳۶۱، الأوسط لابن المنذر: ۲/۵۸، المغني: ۱/۱۶۴

(۴) الكنز المتواری: ۳/۳۲۸، السعاية: ۱/۵۳۷، أوجز المسالك: ۱/۵۶۲، ۵۶۳

(۵) المغني لابن قدامة: ۱/۱۶۴، السعاية: ۱/۵۳۷، أوجز المسالك: ۱/۵۶۳

دوسرا مذہب: امام احمد مشہور قول میں فرماتے ہیں کہ ایک تیمم سے وہ فرض ادا کر سکتا ہے جس کا وقت داخل ہوا ہے، اسی طرح جمع بین الصلاتین وقت ثانی میں کر سکتا ہے اور قضاء نمازیں اگر اس کے ذمہ ہوں، تو ان کو ادا کر سکتا ہے اور نوافل جتنی چاہے پڑھ سکتا ہے دوسرا وقت داخل ہونے تک۔ اصل یہ ہے کہ تیمم ان کے نزدیک مقید بالوقت ہے، یعنی صلاۃ حاضرہ کا وقت نکل جانے یا دوسری نماز کا وقت داخل ہو جانے سے تیمم ٹوٹ جاتا ہے، لہذا جمع بین الصلاتین فی الوقت الثانی بھی کر سکتا ہے۔ اور صلاۃ حاضرہ مفروضہ، قضاء نمازیں اور نوافل وغیرہ چونکہ ان تمام کی ادائیگی ایک نماز کے وقت میں ہو سکتی ہے اس لیے ان کو ادا کر سکتا ہے، البتہ اس تیمم سے دوسرے وقت کا فرض الگ سے ادا نہیں کر سکتا، اس لیے کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہونے سے یہ تیمم باطل ہو جائے گا۔ (۱)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایک تیمم سے ایک سے زیادہ فرائض نہیں پڑھ سکتے، دوسرے فرض کے لیے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا، البتہ نوافل جتنے چاہے پڑھ سکتا ہے۔ اسی طرح ایک فرض اور اس کے ساتھ دیگر بہت سے نوافل جمع کر سکتا ہے۔ البتہ نوافل پڑھنے کی اجازت مالکیہ کے ہاں اس صورت میں ہے جب کہ فریضہ پہلے ادا کرے، پھر نوافل ان کے تابع کر کے ادا کر سکتا ہے، لہذا اگر نفل نماز پہلے پڑھ لی تو اب اس تیمم سے فرض ادا نہیں کر سکتا، بلکہ فرض کے لیے دوبارہ تیمم کرنا پڑے گا۔ (۲) جب کہ شافعیہ کے ہاں نوافل کی عام اجازت ہے، خواہ فرض کے تابع کر کے فرض کے بعد پڑھے یا فرض سے پہلے پڑھ لے، دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ (۳) حاصل یہ ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کر سکتے ہیں جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا نہیں کر سکتے۔

(۱) المغنی: ۱/۱۶۴، الإنصاف للمرداوی: ۱/۲۹۱، الأوسط لابن المنذر: ۲/۵۷، المحلی بالآثار:

۱/۳۵۵، ۳۵۶، مسألة: (۲۳۶)

(۲) المدونة الكبرى: ۱/۴۷، وانظر: الشرح الصغير: ۱/۱۸۶، ۱۸۷، والشرح الكبير: ۱/۱۵۱، والمتقى:

۱/۱۱۰، وبداية المجتهد: ۱/۷۵، والأوسط: ۲/۵۷، ۶۰، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: ۱/۱۹۳

(۳) المذهب: ۱/۳۶، وانظر كذلك: الوسيط: ۱/۴۵۲، والمنهاج مع نهاية المحتاج: ۱/۳۱۰، ۳۱۱،

ومغني المحتاج: ۱/۱۰۳، والأوسط لابن المنذر: ۲/۵۷، ۶۰

ائمہ ثلاثہ جمہور کے دلائل

جمہور حضرات بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی دلیل، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اثر کو امام دارقطنی وغیرہ نے ”الحسن بن عمارۃ، عن الحكم، عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما“ کے طریق سے نقل کیا ہے۔ ونصہ: ”من السنة أن لا يصلي بالتيمم أكثر من صلاة واحدة“۔ (۱) کہ سنت میں سے یہ بات ہے کہ ایک تیمم سے ایک سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جائیں۔

مذکورہ اثر کا جواب

اس اثر کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ اس میں حسن بن عمارہ ضعیف راوی ہیں۔ ان کی روایات سے استدلال درست نہیں، خود شافعیہ و حنابلہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ ”المغنی“ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

(۱) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، وأنه يفعل لكل صلاة، رقم: (۶)، ۱۸۵/۱۔ قلت: رواه أبو يحيى الحماني، عن الحسن بن عمارۃ. وأخرجه أيضاً: من طريق عبد الرزاق، عن الحسن بن عمارۃ، برقم: (۷)، ولفظه: ”لا يصلي بالتيمم إلا صلاة واحدة“۔ ورواه ابن زنجويه عن عبد الرزاق. وأخرجه أيضاً: من طريق إسحاق بن إبراهيم، عن عبد الرزاق، عن الحسن بن عمارۃ، برقم: (۵)، ولفظه: ”من السنة أن لا يصلي الرجل بالتيمم إلا صلاة واحدة، ثم يتيمم للصلاة الأخرى“۔ ثم قال الدارقطني: ”والحسن بن عمارۃ ضعيف“ ۱۸۵/۱. وأخرجه البيهقي: من طريق إسحاق بن إبراهيم، عن عبد الرزاق، عن الحسن بن عمارۃ، عن الحكم، عن مجاهد، عن ابن عباس إلخ. وقال: ”الحسن بن عمارۃ ضعيف“۔ (السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب التيمم لكل فريضة، رقم: ۱۰۵۷، ۳۳۹/۱). ثم أخرجه من طريق جرير بن حازم، عن الحسن بن عمارۃ، عن الحكم بن عتيبة إلخ. وقال: ”وهكذا رواه ابن زنجويه عن عبد الرزاق، عن الحسن. والحسن بن عمارۃ لا يحتج به“۔ السنن الكبرى: ۱/۳۴۰. وأخرجه المصنف أيضاً في كتاب الطهارة، من معرفة السنن والآثار، باب التيمم لكل صلاة مكتوبة، من هذا الطريق نفسه، برقم: (۳۳۸)، ۲۹۸/۱. وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه، في كتاب الطهارة، باب كم يصلي يتيمم واحد، رقم: (۸۳۰)، ۱۶۸/۱.

”وَأما حديث ابن عباس فيرويه الحسن بن عماره، وهو ضعيف“ (۱)

امام دارقطنی بھی یہ راویت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”والحسن بن عماره ضعيف“ (۲)

اسی طرح امام بیہقی راویت کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”قال علي: الحسن بن عماره ضعيف“ (۳)

آگے ایک اور طریق سے اس کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”الحسن بن عماره لا يحتج به“ (۴)

مطلب یہ کہ حسن بن عمارہ کی مرویات سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

علامہ شمس الحق عظیم آبادی ”التعليق المغني“ میں فرماتے ہیں:

”قوله: والحسن بن عماره ضعيف. قال بعضهم: متروك، وذكره

مسلم في مقدمة كتابه في جملة من تكلم فيه“ (۵)

یعنی بعض حضرات نے انہیں ”متروک“ کہا ہے اور امام مسلم نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں مذکور متکلم فیہ

(ضعیف) کلمات میں ان کو بھی ذکر کیا ہے۔

مذکورہ اثر کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر کے الفاظ ہیں: ”من السنة إلخ“ یہ تو سنیت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ

وجوب پر، جس کا مقتضی یہ ہے کہ ایک تیمم سے ایک ہی نماز (فرض) پڑھنا سنت ہو، نہ کہ واجب، لہذا اگر کوئی اس

سے متعدد فرض پڑھ لے تو وہ زیادہ سے زیادہ تارک سنت ہوگا، جس سے فی الجملہ اس کی نماز ادا ہو جائے گی، بناء

(۱) المغني: ۱/۱۶۵

(۲) سنن الدارقطني: ۱/۱۸۵

(۳) السنن الكبرى: ۱/۳۳۹

(۴) السنن الكبرى: ۱/۳۴۰

(۵) التعليق المغني: ۱/۱۸۵

بریں اس پر بقیہ نمازوں کا اعادہ نہیں ہوگا۔ لیکن جمہور حضرات تو وجوب کے قائل ہیں اور متعدد فرائض پڑھنے کی صورت میں پہلی فرض کے علاوہ بقیہ کے حق میں وہ وجوب اعادہ کے قائل ہیں، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے، لہذا یہ اثر بر تقدیر صحت بھی ان کا مستدل نہیں بن سکتا۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے اس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (۱)

مذکورہ اثر کا تیسرا جواب

تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اثر میں فرائض اور نوافل کی کوئی تفریق نہیں، بلکہ اس میں مطلقاً اس بات کا ذکر ہے کہ ایک تیمم سے دو نمازیں نہ پڑھی جائیں۔ ظاہر ہے کہ ”صلاۃ واحدہ“ اپنے اطلاق کے ساتھ جس طرح فرض نماز کو شامل ہے اسی طرح نفل نماز کو بھی شامل ہے، لہذا اس کا مقتضی تو یہ ہے کہ ایک فرض کے علاوہ کوئی نفل بھی ایک تیمم کے ساتھ نہ پڑھی جائے، لیکن جمہور حضرات فرض کے علاوہ نوافل کی اجازت دیتے ہیں، تو اگر نوافل کے حق میں اس کی طہارت باقی ہے تو دوسرے فرائض سے کیا مانع ہے۔ علامہ ابن الترمذی نے ”الجوہر النقی“ میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۲)

دوسری دلیل: حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس اثر کو امام بیہقی و دارقطنی وغیرہ نے ”حجاج بن أرطاة، عن أبي إسحاق، عن الحارث الأعور، عن علي رضي الله عنه“ کے طریق سے نقل کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: ”تيمم لكل صلاة“ (۳) ہر نماز کے لیے الگ سے تیمم کرے گا۔

مذکورہ اثر کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اثر ضعیف ہے جس سے استدلال درست نہیں۔ اس میں وضعیف راوی ہیں،

(۱) ونصہ: ”قلنا: قال ابن عباس: من السنة أن لا يصلي بالتيمم إلا صلاة واحدة. وهذا يفيد السنة دون الوجوب“. الموسوعة الفقهية المقارنة، كتاب الطهارة، أداء فرضين تيمم واحد، المسألة: (۳۷)، ۱/۲۲۷

(۲) الجوہر النقی بہامش السنن الکبری: ۱/۳۳۹، ۳۴۰

(۳) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب التيمم لكل فريضة، رقم: (۱۰۵۵)، ۱/۳۳۹، والدارقطني في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم وأنه يفعل لكل صلاة، رقم: (۲)، ۱/۱۸۴، وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الطهارة، باب في التيمم كم يصلي به من الصلاة، رقم: (۱۷۰۳)، ۲/۱۹۰

جنہیں خود امام بیہقی شافعی نے السنن الکبریٰ میں ضعیف اور ان کی روایات کو ناقابلِ احتیاج قرار دیا ہے۔ ایک راوی حجاج بن ارطاة ہیں۔ ان کے بارے میں امام بیہقی ایک جگہ فرماتے ہیں:

”وقد روى الحجاج بن أرطاة، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي والحجاج بن أرطاة لا يحتج به، قد ذكرت أقاويل الحفاظ فيهم في الخلافات“۔ (۱)

کہ حجاج بن ارطاة کی روایات سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔
دوسری جگہ ان کی تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ورواه الحجاج بن أرطاة عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أسيد بن حضير، والحجاج ضعيف“۔ (۲)
اور ایک جگہ ان کی تدلیس کو واضح کرتے ہوئے فرمایا:

”ولا نعلم أحدا رواه عن زيد بن جبير إلا حجاج بن أرطاة، والحجاج فرجل مشهور بالتدليس، وبأنه يحدث عن لم يلقه ولم يسمع منه“۔ (۳)

یعنی یہ تدلیس سے مشہور ہیں اور ایسے لوگوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن سے نہ ان کی ملاقات ہوتی ہے اور نہ ہی سماع۔

دوسرے راوی حارث اعور ہیں۔ انہیں بھی کتاب الطہارہ میں ضعیف قرار دیا ہے۔ (۴) اور کتاب القسامہ میں انہیں ”مجهول“ قرار دیتے ہوئے فرمایا:

(۱) السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، باب منع التطہیر بالنیذ، رقم: (۳۲)، ۱۹/۱

(۲) السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، باب التوضی من لحوم الإبل، رقم: (۷۴۰)، ۱۰/۱، ۲۴۶

(۳) السنن الکبریٰ، کتاب الدیات، باب من قال ہی أخماس وجعل أحد أخماس بني المخاض دون بني

اللبون، رقم: (۱۶۱۶۱)، ۸/۱۳۳

(۴) ولفظه: ”والحارث الأعور ضعيف، والحجاج بن أرطاة لا يحتج به“۔ السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ،

باب منع التطہیر بالنیذ، رقم: (۳۲)، ۱۹/۱

”إنما رواه الشعبي عن الحارث الأعور، والحارث مجهول“۔ (۱)

اور امام شعبی کے حوالے سے نقل کیا کہ یہ کذاب تھے۔ (۲) بناء بریں اس اثر سے استدلال کرنا

درست نہیں۔

اقول: یہ تو امام بیہقی رحمہ اللہ کا تبصرہ اور ان کی رائے ہے، حارث اعور کی تضعیف و توثیق کے حوالے سے تفصیل اور تحقیق یہ ہے کہ یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، سنن اربعہ کے روایات میں سے ہیں، بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے، کما مر، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انہیں ”متهم بالرفض“ قرار دیا ہے، امام شعبی نے انہیں ”کذاب“ کہا ہے۔

لیکن دوسری طرف کئی حضرات نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین نے انہیں ”ثقة“ قرار دیا ہے، ابن شاپین نے بھی اپنی ”ثقات“ میں احمد بن صالح مصری کے حوالے سے ان کی ثقاہت نقل کی ہے اور توثیق کی ہے۔ (۳)

(۱) السنن الكبرى، كتاب القسامة، باب أصل القسامة والبدایة فیها مع اللوث بإیمان المدعی، رقم: ۲۱۵/۸، (۱۶۴۵۰)

(۲) ونصه: ”قال الربيع: أخبرني بعض أهل العلم، عن جرير، عن مغيرة، عن الشعبي، قال: حارث الأعور كان كذابا“۔ السنن الكبرى، كتاب القسامة: ۲۱۶/۱

(۳) ذكر العلامة ظفر أحمد العثماني رحمه الله في كتابه ”إعلاء السنن“ تحت: باب طريق السجود، من كتاب الصلاة، مانصه:

”قلت: رجاله رجال الجماعة إلا الحارث، فهو من رجال الأربعة، قد اختلف فيه، ووثقه ابن معين، وقال ابن الشاهين في ”الثقات“: قال أحمد بن صالح المصري: ”الحارث الأعور ثقة ما أحفظه، وما أحسن ما روى عن علي“، وأثنى عليه، قيل له: فقد قال الشعبي: كان يكذب. قال: لم يكن يكذب في الحديث، إنما كان كذبه في رأيه اه،

وقال ابن أبي خيثمة: قيل ليحيى: يحتج بالحارث؟ فقال: ما زال المحدثون يقبلون حديثه“ اه.

(إعلاء السنن، كتاب الصلاة، باب طريق السجود، حديث: ۷۷۷، ۳/۳۱، ۳۲، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية)

كذا في تهذيب التهذيب: ۱۴۶/۲، ۱۴۷

رہی بات ”مہتمم بالرفض“ ہونے کی، سو یہ جرح راوی اور اس کی روایت کے ناقابل اعتبار ہونے کے لیے کافی نہیں، اس لیے کہ صحاح ستہ میں روافض، جیسے: عدی بن ثابت، خوارج، مرجہ اور قدریہ کی روایات موجود ہیں، لیکن اس وجہ سے ان روایات کو رد نہیں کیا گیا۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے باوجود ”اصحاب بدع“ پر شدید تکیر کرنے کے عدی بن ثابت جیسے رجال کی روایت کو اپنی صحیح میں نقل کیا ہے۔

جہاں تک امام شعبی رحمہ اللہ کا انہیں ”کذاب“ کہنا ہے، سو وہ رولیت حدیث کے بارے میں نہیں، بلکہ ان (حارث اعمور) کی اپنی رائے و اعتقاد یعنی رفض والی رائے کے بارے میں ہے۔ (۱)

علاوہ ازیں حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے حارث اعمور اور ان جیسے دیگر مختلف فیہ رجال کی روایات کو ”حدیث حسن“ کے مراتب میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

(۱) قال الشيخ الفقيه محمد حسن السنبلي رحمه الله في مقدمة مسند الإمام الأعظم في ترجمة الحارث ما نصه:

”الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني - بسكون الميم - الحوتي الكوفي أبو زهير صاحب علي رضي الله تعالى عنه، كذبه الشعبي في رأيه ورُمي بالرفض وفي حديثه ضعف أقول في الجواب عن الضعف: أولاً:

وسادساً: أن تكذيب الشعبي ليس إلا في رأي، لا في حديثه، كما تقدم عن التقريب. وسابعاً: أقصى ما قيل فيه أنه رمي بالرفض، وهو ليس جرحاً وقدحاً؛ لأن غلاة الروافض، كعدی بن ثابت وغيره، وأخبث الخوارج والمرجئة والقدرية من رجال الستة والصحيحين، فضلاً عن المتشيع والرافضي، فضلاً عن المرمي به، ألا ترى أن مسلماً شديد التحرز بالغ التكير على أصحاب البدع، على ما يشير إليه مقدمته، كيف أخرج لهم كعدی في صحيحه، واختار ثقتهم وصدقهم وزكاتهم، وباقي الوجوه قدمناها سالفاً“.

(ص: ۹۷، ۹۸، طبع: نور محمد)

(۲) ذكر الحافظ السيوطي رحمه الله في كتابه: ”تدريب الراوي“ عند بيان مراتب ”الحديث الحسن“ ما نصه:

”الحسن أيضاً على مراتب، كالصحيح، قال الذهبي: فأعلى مراتبه: بهز بن حكيم، عن أبيه، عن

امام نسائی رحمہ اللہ نے باوجود ”متعننت فی الجرح“ ہونے کے ان کی روایت سے استدلال کیا

ہے۔ (۱)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ کے استاذ شیخ عبدالعزیز بن صدیق مغربی رحمہ اللہ نے ”الساعت عن علل الطعن فی الحارث“ کے نام سے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں انہوں نے ان کی توثیق کی ہے، بلکہ صحیحین کے بعض رجال سے انہیں زیادہ ثقہ قرار دیا ہے۔ (۲)

ابن ابی خثیمہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے حارث اعمش کی حدیث سے استدلال کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ: حضرات محدثین کرام ان کی حدیث کو برابر قبول کرتے رہے ہیں۔

جده، وعمر بن شعیب عن أبيه، عن جده، وابن إسحق عن التيمي، وأمثال ذلك مما قيل إنه صحيح، وهو من أدنى مراتب الصحيح، ثم بعد ذلك ما اختلف في تحسينه وتصنيفه، كحديث الحارث بن عبد الله وعاصم بن ضمرة وحجاج بن أرطاة ونحوهم.....“ (النوع الثاني، الحديث الحسن وتعريفه والاحتجاج به، مراتب الحسن وإدماجه في الصحيح: ۱/ ۱۲۸، قديمي).

(۱) قال الشيخ ظفر أحمد العثماني رحمه الله في كتابه: ”قواعد في علوم الحديث“ ما نصه: ”قال الذهبي في ”الميزان“ في ترجمة (سفيان بن عيينة)..... وقال أيضاً في ترجمة (الحارث الأعور): حديث الحارث في ”السنن الأربعة“، والنسائي مع تعنته فقد احتج به وقوى أمره“ اھ۔ (الفصل السابع في أصول الجرح والتعديل وألفاظهما وأسباب الجرح، ص: ۱۷۸، ۱۷۹، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية)

(۲) قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله في تعليقه على ”قواعد في علوم الحديث“ ما نصه: ”قلت: وهو (الحارث بن عبد الله الأعور الهمداني). ولشيخنا الأستاذ عبد العزيز بن الصديق الغُمّاري المغربي جزء في توثيقه، سماه ”الباحث عن علل الطعن في الحارث“، دافع فيه عنه، وذهب إلى أنه أوثق من بعض رجال ”الصحيحين“، فانظره. وفي ”الجزء“ هفوات لسان قاسية وقعت منه! طبع في القاهرة بمطبعة الشرق دون تاريخ بعد سنة ۱۳۷۰ في ۴۴ صفحة.

وانظر ما علقه الشيخ أمير علي الهندي على ”تقريب التهذيب“ لابن حجر، ص: ۸۸، من الطبعة الهندية المطبوعة في لکنو بمطبعة نولکشور سنة ۱۳۵۶ھ۔ (الفصل السابع في أصول الجرح والتعديل..... ص: ۱۷۹، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية).

مذکورہ اثر کا دوسرا جواب

اگر اس اثر کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس سے استدلال درست نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس میں فرائض و نوافل کی کوئی تفریق نہیں جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا۔ اس اثر کا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہر نماز کے لیے تیمم کرتے تھے، پھر تو نوافل کے لیے بھی تیمم کرنا چاہیے، جب کہ اس کے تو خود جمہور بھی قائل نہیں، لہذا یہ ان کا مستدل نہیں بن سکتا۔ (۱)

تیسری دلیل: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

امام بیہقی و دارقطنی نے یہ اثر ذکر کیا ہے۔ ونصہ: ”عن نافع، عن ابن عمر، قال: یتیمم لكل صلاة وإن لم يحدث“۔ (۲) کہ ہر نماز کے لیے الگ سے تیمم کرے گا اگرچہ اسے حدث لاحق نہ ہو۔

مذکورہ اثر کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں عامر الاحول ضعیف راوی ہیں، جن سے استدلال درست نہیں، علامہ ابن الترمذی کہتا ہے:

”في سننه عامر الأحول عن نافع، وعامر ضعفه ابن عيينة وابن حنبل، وفي سماعه من نافع نظر. وقال ابن جزم: والرواية فيه عن ابن عمر لا تصح“۔ (۳)

یعنی سفیان بن عیینہ اور امام احمد بن حنبل نے عامر احول کو ضعیف قرار دیا ہے اور نافع سے ان کی سماع میں نظر ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یہ روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔

(۱) الجوهر النقي بهامش السنن الكبرى: ۳۳۹/۱: ۳۴۰

(۲) هكذا ذكره الإمام البيهقي في سننه: ۳۳۹/۱، قولاً لابن عمر رضي الله تعالى عنهما، وذكره الدارقطني في سننه فعلاً له، ولفظه: ”عن نافع، أن ابن عمر كان يتيمم لكل صلاة“: ۱/۱۸۴

(۳) الجوهر النقي بهامش السنن الكبرى: ۳۳۹/۱ كذا في البحر الرائق: ۲۷۴/۱، ۲۷۴

مذکورہ اثر کا دوسرا جواب

دوسرا جواب وہی ہے کہ اگر اس اثر کو لے لیا جائے تو پھر تو نوافل کے لیے بھی تیمم کرنا ضروری ہوگا، جب کہ جمہور اس کے قائل نہیں، لہذا اس اثر سے بھی ان کا استدلال درست نہیں۔ علامہ ابن الترمذی ان آثار کے جواب میں فرماتے ہیں:

”ثم هذه الآثار كلها على تقدير صحتها تشتمل النافلة أيضا، فهي غير مطابقة للتبويب، وأي فرق بين الفريضة والنافلة، وقد جعل الله تعالى التيمم طهارة بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يَرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ وكذا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ”التيمم طهور المسلم“ الحديث. فيصلح به ما شاء ما لم يحدث أو يجد الماء.“ (۱)

اصل میں اس اختلاف کا مدار ایک اور مسئلہ میں اختلاف پر ہے اور وہ یہ کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے یا طہارت مطلقہ؟ بالفاظ دیگر تیمم رافع حدث ہے یا میخ صلاۃ۔ مطلب یہ کہ تیمم کرنے سے آدمی پاک ہو جاتا ہے اور حدث دور ہو جاتا ہے یا یہ کہ حدث تو دور نہیں ہوتا، تاہم نماز پڑھنا اس کے لیے مباح اور جائز ہو جاتا ہے؟ (۲)

تیمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ؟

حنفیہ کا مسلک

حضرات حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہے، بایں معنی کہ پانی کے ملنے تک اس سے حدث رفع ہوتا ہے، تیمم ظاہر ہوتا ہے اور ہر قسم کی عبادات ادا کر سکتا ہے۔ (۳)

جمہور کا مسلک

جمہور کہتے ہیں کہ تیمم طہارت ضروریہ اور میخ للصلاۃ ہے، بایں معنی کہ اس سے حدث دور نہیں ہوتا اور

(۱) الجوهر النقي بهامش السنن الكبرى: ۱/۳۳۹، ۳۴۰

(۲) قال ميلان الشيوخ عبد الحي في السعاية: ”ولعلك تنظن من هذا أن كونه خلفا ضروريا وكونه غير رافع للحدث متلازمان، وكونه خلفا مطلقا، وكونه رافع حدث ومطهرا متلاصقان، بل كأنهما هما.“ (۱/۵۳۸)

(۳) بدائع الصنائع: ۱/۳۴۴، الدر المختار: ۱/۲۳۳، السعاية: ۱/۵۳۸، البناية: ۱/۵۵۵

طہارت حاصل نہیں ہوتی، البتہ نماز پڑھنا اس سے جائز ہو جاتا ہے باوجود حدث کے باقی رہنے کے۔ اور یہ ضرورت کی بناء پر ہے، اسی لیے وہ اسے طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں۔ (۱)

حضرات حنفیہ کے دلائل

حنفیہ نے تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر قرآن اور بعض احادیث سے استدلال کیا ہے۔

پہلی دلیل، قرآن سے

حنفیہ کا پہلا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے، جس میں طہارت حاصل کرنے کا ذکر ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (۲)

ترجمہ: اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی (دھوؤ) ٹخنوں سمیت۔ اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو سارا بدن پاک کرو۔ اور اگر تم بیمار ہو، یا حالت سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو، یا تم نے بیبیوں سے قربت کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو اس زمین پر سے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں کہ تم پر کوئی تنگی ڈالیں، لیکن اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم کو پاک و صاف رکھے اور یہ کہ تم پر اپنا انعام تام فرما دے، تاکہ تم شکر ادا کرو۔ (۳)

(۱) الشرح الكبير: ۱/۱۵۴، مغنی المحتاج: ۱/۹۷، کشاف القناع: ۱/۱۹۹، الاستذکار: ۱/۳۶۱

(۲) المائدة: ۶

(۳) ماخوذ از بیان القرآن: ۱/۴۴۷

وجہ استدلال

اللہ تعالیٰ نے یہاں اس آیت میں طہارت کی تین اقسام ذکر کی ہیں: وضو، غسل اور تیمم۔ اور پھر تینوں کے بعد فرمایا: ﴿وَلَكِنْ يَرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ اللہ تعالیٰ تمہیں پاک و صاف کرنا چاہتے ہیں، یہ اس بات میں بالکل صریح ہے کہ وضو اور غسل کی طرح تیمم بھی مطہر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تطہیر کا معنی رفع حدث کے علاوہ کچھ نہیں، تو معلوم ہوا کہ تیمم بھی وضو اور غسل کی طرح رافع حدث اور طہارت مطلقہ ہے، پس یہ تینوں (وضو، غسل اور تیمم) رفع حدث میں مشترک ہیں۔ اگر تیمم رافع حدث نہ ہوتا، تو پھر تطہیر کا احسان اللہ تعالیٰ صرف وضو اور غسل کے بعد ذکر فرماتے۔ (۱)

دوسری دلیل، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

امام بزار نے اپنی مسند میں یہ حدیث ”ہشام بن حسان، عن محمد بن سیرین، عن أبي هريرة رضي الله عنه“ کے طریق سے مرفوعاً ذکر کی ہے، ولفظه:

”الصعيد وضوء المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد

الماء فليتنق الله وليمسسه بشره، فإن ذلك خير“۔ (۲)

کہ پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے، اگرچہ اسے دس سال تک پانی نہ ملے، (وہ تیمم

ہی کرے گا) پھر جب اسے پانی مل جائے، تو وہ اللہ سے ڈرے (تیمم کرنا چھوڑ دے) اور

پانی کو اپنی جلد سے لگا لے (یعنی وضو کرے) کہ یہ اس کے لیے بہتر ہے۔

ابن القطان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ (۳) لیکن امام دارقطنی وغیرہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ

یہ محمد بن سیرین سے مرسل روایت ہے۔ (۴) اس روایت میں تیمم کو مسلمان کے لیے وضو قرار دینا اور جب تک

پانی نہ ملے اس وقت تک تیمم کا حکم برقرار رکھنا اس بات پر بالکل صریح ہے کہ تیمم بھی طہارت مطلقہ اور رافع حدث

(۱) السعاية: ۵۴۱/۱

(۲) كشف الأستار عن زوائد البزار، باب التيمم، رقم: (۳۱۰)، ۱۵۷/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۳/۴، فتح الباري: ۴۴۶/۱

(۴) فتح الباري لابن رجب: ۳۳۹/۱، عمدة القاري: ۲۳/۴، فتح الباري: ۴۴۶/۱

ہے، ورنہ اسے وضو قرار دینے کا کیا مطلب؟ (۱)

تیسری دلیل، حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

اس روایت کو امام ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور امام احمد وغیرہ نے، ”أبو قلابہ، عن عمرو بن بجدان،

عن أبي ذر رضي الله عنه“ کے طریق سے ذکر کیا ہے، ولفظه:

”الصعيد الطيب وضوء المسم، ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء

فأمسه جلدك، فلان ذلك خير“۔ (۲)

امام دارقطنی اور ابن حبان نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ (۳)

امام ترمذی اس کی تخریج کر کے فرماتے ہیں:

”وهذا حديث حسن صحيح“۔ (۴)

امام حاکم نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے اسے علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔ (۵)

ابن القطان نے عمرو بن بجدان کو مجہول قرار دیتے ہوئے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ (۶)

لیکن امام تقی الدین ابن دیق القید نے اس کو مدلل روکیا ہے اور ابن القطان کے اعتراض کا جواب

دے کر روایت کی تصحیح کی ہے۔ (۷)

(۱) السعاية: ۵۴۱/۱

(۲) أبو داود، کتاب الطہارۃ، باب الجنب یتیم، رقم: (۳۳۲)، الترمذی، أبواب الطہارۃ، باب ماجاء فی

الیتیم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)، النسائی، رقم: (۲۱۱)

(۳) سنن الدارقطنی، کتاب الطہارۃ، باب فی جواز الیتیم لمن لم يجد الماء سنین کثیرۃ، رقم: (۱)،

۱۸۶/۱، والإحسان بترتیب ابن بلبان، باب الیتیم، ذکر البیان بأن الصعيد الطیب وضوء المعدم الماء، وإن

أتى عليه سنون کثیرۃ، رقم: (۱۳۰۸)، ۲۴۷/۳، ۲۴۸

(۴) جامع الترمذی، باب ماجاء فی الیتیم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)

(۵) المستدرک، کتاب الطہارۃ، رقم: (۱۸۲)، ۲۸۴/۱

(۶) التعليق المغني على سنن الدارقطني، باب فی جواز الیتیم لمن لم يجد الماء سنین کثیرۃ: ۱۸۸/۱

(۷) التعليق المغني: ۱۸۸/۱، ۱۸۹

حافظ ابن حجر نے ”التہذیب“ میں عمرو بن بجدان کی توثیق کرتے ہوئے فرمایا:

”ذکرہ ابن حبان فی الثقات، قلت: وقال العجلي: بصري تابعی

ثقة“۔ (۱)

اور ”التلخیص“ میں ان کی توثیق کرنے کے ساتھ ساتھ اس بات کی وضاحت کی ہے کہ انہیں مجہول

قرار دینے اور ان کی تضعیف کرنے میں ابن القطان کو سہوا ہے، فرماتے ہیں:

”ومدار طریق خالد علی عمرو بن بجدان، وقد وثقه العجلي، وغفل

ابن القطان، فقال: إنه مجهول“۔ (۲)

اسی لیے علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”ولا يلتفت إلى تضعيف ابن القطان لهذا الحديث بعمر بن بجدان؛

لكون حاله لا يعرف، ويكفي تصحيح الترمذي إياه في معرفة حال عمرو بن

بجدان“۔ (۳)

کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کا عمرو بن بجدان کے حال کی معرفت رکھ کر اس کی تصحیح کرنا اعتماد کے لیے کافی

ہے اور ابن القطان کی تضعیف قابل اعتبار نہیں۔ اس پر تفصیلی کلام پیچھے ہو چکا ہے۔

اس حدیث کا مضمون وہی ہے جو حدیث سابق کا ہے، چنانچہ تیمم کو وضو قرار دینا اس بات کی صریح دلیل

ہے کہ تیمم رافع حدیث اور طہارت مطلقہ ہے۔

چوتھی دلیل، حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

صحیحین وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے:

”أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أعطيت خمساً.....“ وفيه:

”وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“۔ (۴)

(۱) تہذیب التہذیب: ۷/۸

(۲) تلخیص الحبیر، کتاب التیمم، رقم الحدیث: (۲۰۹)، ۴۰۸/۱

(۳) عمدۃ القاری: ۲۳/۴

(۴) أخرجه البخاري في كتاب التيمم، رقم: (۳۳۵)، وفي كتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم:

کہ ساری زمین میرے لیے نماز کی جگہ اور پاک کرنے والی بنائی گئی ہے۔

یہ تمام روایات اپنے اطلاق کے ساتھ اس بات پر صراحتہ دلالت کرتی ہیں کہ تیمم وضو کی طرح کامل

مطہر ہے۔ (۱)

چند اشکالات اور ان کے جوابات

مولانا عبدالحی صاحب رحمہ اللہ نے السعایہ میں جمہور کی طرف سے چند اشکالات ذکر کر کے اس کے

جوابات دیئے ہیں۔

پہلا اشکال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ احادیث میں ”طہور“ بمعنی ”مطہر“ ہونا ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ یہ بمعنی ”طاہر“ ہے، لہذا اس سے استدلال تام نہیں ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم فاسد ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ زمین کا طاہر ہونا تو ایسا وصف ہے جو اسے ہمیشہ سے اور تمام شرائع میں حاصل رہا ہے، اگر ”طہور“ سے یہی (طاہر ہونا) مراد ہے تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ”مالم نجد الماء“ کی غایت کے ساتھ اس کی طہارت کو مقید کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ نیز انبیاء سابقین کے مقابلے میں اپنے خصائص میں بھی اس چیز کو ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی (اس لیے کہ زمین کا طاہر ہونا تو دیگر تمام انبیاء کے لیے بھی تھا)۔ علاوہ ازیں جن روایات میں مٹی پر وضو کا اطلاق کیا گیا ہے وہ تو ہمارے موقف اور ہماری مراد کی تائید میں بالکل واضح اور صریح ہیں۔ (۲)

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

اگر جمہور حضرات کی طرف سے یہ کہا جائے کہ ہم مطہر ہونے کا انکار نہیں کرتے، البتہ یہ کہتے ہیں کہ وہ

”جعلت لی الأرض مسجداً وطهوراً“، رقم: (۴۳۸)، وفي کتاب فرض الخمس، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”أحلت لکم الغنائم“، رقم: (۳۱۲۲)۔ وأخرجه مسلم في صحيحه، في کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (۱۱۶۳)۔ وأخرجه النسائي في سننه، في کتاب الغسل والتيمم، باب التيمم بالصعيد، رقم: (۴۳۲)

(۱) السعایہ: ۵۴۱/۱

(۲) السعایہ: ۵۴۱/۱

مطہر ضروری ہے نہ کہ مطہر مطلق۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطہر ضروری سے آپ حضرات کی مراد یہ ہے کہ عند الضرورہ اور مطہر اصلی کی عدم موجودگی میں یہ مطہر ہے، تو یہ بات تو تسلیم ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس سے آپ کا مدعا ہرگز ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر مطہر ضروری سے آپ کی مراد ہے کہ یہ رافعِ حدت نہیں، (کما قالوا) بلکہ صرف اس کے ساتھ ضرورت کے درجے میں مطہر والا معاملہ کیا گیا ہے، تو یہ درست نہیں، اس لیے کہ اس پر مطہر کا اطلاق کرنا اثباتِ طہارت کا فائدہ دیتا ہے جو ارتفاعِ حدت کو مستلزم ہے، یہ آپ کی اس مراد کے بہر حال منافی ہے۔ (۱)

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

اگر ان کی طرف سے یہ کہا جائے کہ اس پر مطہر کا اطلاق بطور مجاز و مبالغہ کے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تاویلات کا دروازہ اگر کھول دیا جائے تو صاحبِ شریعت کے الفاظ سے اعتماد ختم ہو جائے گا۔ نیز یہ قاعدہ بھی مسلم و معلوم ہے کہ کسی بھی لفظ کو مجازی معنی پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جب وہاں حقیقی معنی مراد لینا معذور ہو، واذ لیس فلیس۔ اور اگر حقیقی معنی مراد لینا مستعذر نہ ہو تو بلا ضرورت اسے مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد لینے میں کوئی تعذر و اشکال نہیں۔ (۲)

چوتھا اشکال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ پانی کے نہ ملنے تک مٹی کے طہور ہونے میں ہمیں کوئی کلام نہیں جیسا کہ ان روایات سے ثابت ہوتا ہے، بلکہ دوسرے فرض کی ادائیگی تک اس طہارت کے باقی رہنے میں کلام ہے اور ان روایات میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس طہارت کے دوسرے فرض تک باقی رہنے پر دلالت کرے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان روایات سے مٹی کا طہور مطلق ہونا ثابت ہو گیا (یہ صغریٰ ہے) اور طہور مطلق کی شان یہ ہے کہ وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اسے زائل کرنے والا کوئی سبب نہ آجائے، (یہ کبریٰ ہے) تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ طہارت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس کو زائل کرنے کا کوئی سبب نہ آجائے (یہ نتیجہ ہے)۔ اور ظاہر ہے کہ دوسرے فرض کی ادائیگی یہ طہارت کے زوال کا یقیناً سبب نہیں، لہذا دوسرے فرض کی ادائیگی بھی

درست ہوگی۔ (۱)

پانچواں اشکال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ ہم طہور ہونے سے مراد یہ لیتے ہیں کہ وہ صرف ایک فرض کی ادائیگی یا ایک نماز کے وقت تک طہور ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس تخصیص کے لیے دلیل شرعی کی ضرورت ہوگی، بغیر دلیل شرعی کے یہ تخصیص اصولی اعتبار سے درست نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تخصیص میں قیاس و رائے کو بھی کوئی دخل نہیں۔ اور اس تخصیص پر دلیل شرعی تمہارے پاس کوئی نہیں، لہذا مٹی کے طہور ہونے کو ایک فرض کی ادائیگی یا نماز کے وقت تک محدود و موقت کرنا بغیر کسی دلیل کے درست نہیں۔ (۲)

حاصل کلام یہ ہے کہ وقت سے پہلے تیمم ادا کرنے کا عدم جواز اور ایک سے زیادہ فرائض کی ادائیگی کے عدم جواز کا مدار اگر اس بات پر ہے کہ تیمم رافع حدث نہیں، تو قرآن و سنت کی تصریحات سے اس کا بطلان واضح ہو گیا۔ اور اگر یہ کسی اور دلیل سے ثابت ہے تو اسے بیان کیا جائے تاکہ اس پر غور کیا جاسکے۔ (۳)

تیمم کا طہارت ضروریہ ہونے پر جمہور کے دلائل

پہلی دلیل، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

امام ابوداؤد وغیرہ نے یہ روایت ذکر کی ہے، وفیہ:

”عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: ”احتلمت في ليلة باردة

في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن أغتسل أن أهلك، فتيمنت ثم صليت

بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا

عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ (۴)

(۱) السعاية: ۵۴۱/۱

(۲) السعاية: ۵۴۱/۱

(۳) السعاية: ۵۴۱/۱

(۴) ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب إذا خاف الجنب البرد أیتیمم؟ رقم: (۳۳۴)۔ والسنن الکبریٰ، کتاب

الطہارۃ، باب التیمم فی السفر إذا خاف الموت أو العلة من شدة البرد، رقم: (۱۰۷۰)، ۳۴۵/۱

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ ذات السلاسل کی ایک ٹھنڈی رات میں مجھے احتلام ہو گیا اور یہ خوف طاری ہوا کہ اگر میں غسل کروں تو کہیں ہلاک نہ ہو جاؤں، تو میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کو فجر کی نماز پڑھائی، جب ہم واپس ہوئے تو ساتھیوں نے یہ قصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ تم نے جنابت کی حالت میں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی؟

وجہ استدلال

یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو تیمم کرنے کے باوجود ”جنب“ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث نہیں، بلکہ منیع صلاۃ ہے کہ ضرورت کے درجے میں اس سے نماز پڑھنا مباح اور جائز ہے۔ (۱)

مذکورہ حدیث کا جواب

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ جب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے یہ شکایت کی کہ انہوں نے جنابت کی حالت میں ہمیں صبح کی نماز پڑھائی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا تم نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی ہے؟ جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں نے تیمم کر لیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تقریر فرمائی اور انہیں کچھ بھی نہیں کہا۔ (۲) اور اس کی تائید خود اس حدیث کے الفاظ سے ہوتی ہے۔ مکمل حدیث یوں ہے:

”فقال: يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي

منعني من الاغتسال، قلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

الله كان بكم رحيماً﴾ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل

شيئاً“۔ (۳)

(۱) السعابة: ۵۳۹/۱

(۲) السعابة: ۵۳۹/۱

(۳) أبوداود، كتاب الطهارة، رقم: (۳۳۴). والسنن الكبرى، كتاب الطهارة، رقم: (۱۰۷۰)، ۳۴۵/۱

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم نے جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی؟ تو میں نے غسل کرنے کی صورت میں ہلاکت کے خوف کے لاحق ہونے کا تذکرہ کیا اور آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، بے شک اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والے ہیں۔ (اس لیے میں نے غسل کی بجائے تیمم کیا) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم میرا جواب سن کر مسکرائے اور کچھ بھی نہیں کہا۔

دوسرا جواب

یہ ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے:

”فغسل مغابنہ وتوضاً وضوءہ للصلاة ثم صلی بہم“ (۱)

کہ انہوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء کیا) (۲) اور وضو کیا پھر نماز پڑھائی۔

اس روایت میں تیمم کا ذکر نہیں، جب یہ لوگ واپس آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:

”کیف وجدتم عمرأ وصحابہ؟ فأنشأ علیہ خیراء، وقالوا: یا رسول اللہ صلی بنا وهو جنب“ (۳)

یعنی تم نے عمر و اور اس کے ساتھیوں کو کیسا پایا؟ تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کا ذکر خیر کے ساتھ کیا اور ساتھ ہی یہ شکایت کی کہ انہوں نے ہمیں جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی۔

اس روایت میں تیمم کرنے کا ذکر نہیں، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں

(۱) ابوداؤد، رقم: (۳۳۴)

(۲) مغابن کہتے ہیں: موضع دغ وعرق کو، یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے، جیسے ابطین اور اصول فخذین۔ اور یہاں اصول فخذین مراد ہے۔ (تقریر ابوداؤد: ۴۳۷/۱)

(۳) السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، رقم: (۱۰۷۱)، ۳۴۵/۱

جب کہا ہے تو وہ اس وجہ سے کہ انہوں نے تیمم کیا ہی نہیں۔ (۱)

تیسرا جواب

یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انہیں ”جنب“ کہنا درحقیقت ترک غسل کے سلسلے میں ان کی فقہیت معلوم کرنی تھی، کہ انہوں نے کیوں غسل ترک کیا؟ پس جب انہوں نے بتایا کہ میں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی فقہیت کا علم ہو گیا، اسی لیے ان پر تکبیر نہیں فرمائی۔ (۲)

دوسری دلیل، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت

ابوداؤد، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

”فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك، فإن ذلك خير“۔ (۳)

کہ جب تم پانی پاؤ تو اس سے وضو کر لو، کہ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔

اسی طرح ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

”فإذا وجد الماء فليتنق الله وليمسه بشره، فإن ذلك خير“۔ (۴)

وجہ استدلال یہ ہے کہ پانی کے پانے پر وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تیمم کا حکم ختم ہو گیا اور حدیث سابق کا حکم لوٹ آیا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سے حدیث مرتفع نہیں ہوا تھا، البتہ قیام حدیث کے ساتھ نماز پڑھنا ضرورت کی بناء پر اس کے لیے مباح اور جائز قرار دے دیا گیا تھا، اگر حدیث مرتفع ہو گیا ہوتا، تو اس کا حکم حدیث جدید کے بغیر دوبارہ نہ لوٹتا۔ (۵)

(۱) السعایة: ۵۳۹/۱، ۵۴۰

(۲) السعایة: ۵۴۰/۱

(۳) ابوداؤد، کتاب الطہارۃ، باب الجنب یتیم، رقم: (۳۳۲)۔ والترمذی، أبواب الطہارۃ، باب ماجاء فی

التیمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)۔ والنسائی، رقم: (۲۱۱)

(۴) کشف الاستار عن زوائد البزار، باب التیمم، رقم: (۳۱۰)، ۱۵۷/۱

(۵) الفقہ الاسلامی وأدلته: ۵۶۵/۱، السعایة: ۵۴۰/۱

مذکورہ استدلال کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ نجاسات مرئیہ کے ازالہ اور حدث حکمی کے ازالہ میں فرق ہے۔ یہ جو جمہور کہتے ہیں کہ اگر تیمم سے حدث مرتفع ہو گیا ہوتا تو وہ حدث جدید کے بغیر دوبارہ نہ لوٹتا، یہ حکم تو نجاسات مرئیہ کے ازالہ کا ہے کہ وہ مرتفع ہونے اور اپنے محل سے زائل ہونے کے بعد دوبارہ نہیں لوٹتا اور اس کا محل نجس جدید کے بغیر دوبارہ نجس نہیں ہوتا۔ جب کہ وضو اور تیمم کے ذریعے سے زائل ہونے والا حدث نجاسات مرئیہ کی طرح حدث حسی نہیں، بلکہ وہ حدث حکمی ہے اور پانی یا مٹی سے اس کا زائل ہونا بھی امر حکمی ہے، لہذا تیمم میں رویت ماء یا وجود ماء سے حدث سابق کا لوٹ آنا اس کے عدم ارتفاع پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا ارتفاع مطلق نہیں، بلکہ مقید إلى زمان العجز عن الماء ہے۔ برخلاف پانی کے، چونکہ وہ طبعی طور پر مطہر ہے اس لیے اس سے جو ارتفاع حدث ہو گا وہ بھی مطلق ہوگا، اس لیے حدث جدید کے لاحق ہونے تک وہ برقرار رہے گا۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدث حکمی کا زوال کبھی مطلق ہوتا ہے کہ دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا اور کبھی مقید ہوتا ہے کہ بعض اوقات لوٹ کر بھی آ جاتا ہے، پہلی قسم وضو میں اور دوسری قسم تیمم میں ہوتی ہے۔ لہذا اب اگر طہارت ضروریہ اور خلف ضروری سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حدث کو موقتاً زائل کرتی ہے نہ کہ مطلقاً، تو یہ بات مسلم ہے، اس میں کوئی نزاع نہیں، لیکن اس سے ان کا مدعا کہ تیمم رافع حدث نہیں، ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ان کی مراد خلف ضروری سے یہ ہے کہ وہ مطلقاً رافع حدث نہیں، بلکہ بقاء حدث کے ساتھ ساتھ ضرورۃً نماز پڑھنے کو مباح اور جائز قرار دیا گیا ہے، تو دلیل مذکور سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ (۱)

تیسری دلیل، عقلی

مذکورہ دو دلیلوں کے علاوہ جمہور حضرات اپنے موقف کے اثبات کے لیے ایک دلیل عقلی بھی دیتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ مٹی پانی کی طرح اپنی طبیعت کے اعتبار سے مطہر نہیں، بلکہ وہ تو طوط ہے اور اس کے ساتھ جو از صلاۃ کا حکم ضرورت کی بناء پر خلاف قیاس ہے، لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہوگا، لأن الضرورة تنقذ بقدر الضرورة، اور نہ تو دخول وقت سے پہلے تیمم کی ضرورت ہے اور نہ ہی اسے مطہر قرار دینے کی ضرورت ہے، لہذا تیمم مطہر اور رافع حدث نہیں۔

مذکورہ دلیل کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم سے جواز کا حکم صرف ضرورت کی بناء پر بقاءِ حدث کے ساتھ نہیں، بلکہ تیمم کو طہور بنانے کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ سابقہ دلائل میں تیمم کا طہور ہونا گزرا ہے۔ باقی اس کا طہور ہونا اگرچہ خلاف قیاس ہے، لیکن وہ ارتفاعِ حدث کو تو پھر بھی مستلزم ہے۔ ہاں! اگر شریعت میں تیمم کے لیے وصفِ تطہیر ثابت نہ ہوتا، اس کے باوجود بھی اس سے جوازِ صلاۃ کا حکم دیا گیا ہوتا، تب تو جمہور کی بات قابلِ اعتبار ہوتی۔ (۱)

مگر ظاہر ہے کہ ایسا نہیں، بلکہ شرع میں تیمم پر طہور اور مطہر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کا جواب

ایک تیمم سے متعدد فرائض کی ادائیگی کے عدم جواز کا علامہ عینی رحمہ اللہ نے ایک بہت عمدہ جواب نقل کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم امام شافعی (وغیرہ) سے پوچھتے ہیں کہ ادائے فرض کے بعد اس کا تیمم ختم ہو گیا یا نہیں؟ اگر ان کا جواب یہ ہو کہ تیمم ختم ہو گیا، تو پھر انہیں نفل پڑھنے کی اجازت بھی نہیں دینی چاہیے، اس لیے کہ طہارت کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی، جیسا کہ ان کا بھی مذہب ہے۔ اور اگر وہ یہ جواب دیں کہ تیمم ختم نہیں ہوا، تو پھر انہیں دوسرے فرض کی ادائیگی کے جواز کا بھی قائل ہونا پڑے گا، جس طرح کہ اداءِ نفل کے جواز کے قائل ہیں، اس لیے کہ طہارت جس طرح پہلے تھی اب بھی معتبر ہے، نہ کوئی حدث لاحق ہوا ہے اور نہ ہی پانی ملا ہے، جس سے اس کا تیمم ختم ہو جائے۔ اگر شافعیہ وغیرہ کی طرف سے یہ جواب دیا جائے کہ تیمم کے لیے جمع بین الفرضین اس لیے جائز نہیں کہ تیمم طہارت ضروری ہے، جیسا کہ طہارت مستحاضہ طہارت ضروری ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کو طہارت مستحاضہ پر قیاس کرنا اصلاً درست نہیں، اس لیے کہ مستحاضہ کی طہارت غایت درجے ضعیف ہے کہ اس طہارت کے ساتھ حدث بھی ہوتا ہے جب کہ تیمم کے ساتھ حدث نہیں، لہذا ایک ایسی طہارت کو جسے حدث کے بغیر طہارت قرار دیا گیا ہے، ایسی طہارت پر قیاس کرنا جسے حدث کے ساتھ طہارت قرار دیا گیا، یہ درست نہیں۔ (۲)

بہر حال! یہ اصل مسئلہ تھا جس میں اختلاف کی وجہ سے کئی مسائل میں اختلاف ہوا، اصل مدار یہی ہے

(۱) السعایة: ۵۴۰/۱

(۲) البنایة: ۵۵۶/۱، والسعایة: ۵۴۱، ۵۴۰/۱

کہ تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدیث ہے یا طہارت ضروریہ اور میخ الصلاۃ۔ اس پر بعض مسائل متفرع ہوتے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ تو وہی تھا جو سابق میں گزرا کہ ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کیے جاسکتے ہیں یا نہیں؟ تو جو حضرات تیمم کو طہارت مطلقہ قرار دیتے ہیں، جیسے حنفیہ، تو ان کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کیے جاسکتے ہیں اور جو حضرات تیمم کو طہارت ضروریہ بتلاتے ہیں، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ، تو ان کے نزدیک ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا نہیں کیے جاسکتے۔

قبل الوقت تیمم کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قبل الوقت تیمم کرنا جائز ہے یا نہیں، تو جو حضرات تیمم کو طہارت مطلقہ قرار دیتے ہیں، جیسے حنفیہ، تو ان کے نزدیک قبل الوقت تیمم کرنا جائز ہے۔ (۱) اور جو حضرات اسے طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ، تو ان کے نزدیک قبل الوقت تیمم کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ دخول وقت سے پہلے ضرورت متحقق ہی نہیں ہوتی۔ (۲) اس سلسلے میں شافعیہ میں سے علامہ اصطخری یہ بھی کہتے ہیں کہ جواز التیمم قبل الوقت کے مسئلہ میں حنفیہ نے اجماع کے خلاف کیا ہے، لہذا ان سے اس مسئلہ میں کوئی بحث و مناظرہ کرنے کی

(۱) قال العلامة الكاساني: "يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة وقبل دخوله، وهذا عند أصحابنا". بدائع الصنائع: ۵۴/۱، تنوير الأبصار: ۱۰۷/۲، الدر المختار مع رد المحتار: ۱۰۷/۲، البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱۶۴/۱، مجمع الأنهر: ۴۰/۱، المبسوط للسرخسي: ۱۰۹/۱، ۱۱۰، أحكام القرآن للجصاص: ۳۸۱/۲، ۳۸۲.

وقال ابن حزم مثل قول الحنفية: "التيمم جائز قبل الوقت وفي الوقت، إذا أراد أن يصلي به نافلة أو فرضاً، كالوضوء، ولا فرق". المحلى بالآثار، مسألة: (۲۳۷)، ۳۵۹/۱.

(۲) قال الإمام الشافعي: "أمرنا بالقيام إليها -يعني الصلاة- إذا دخل وقتها، وكذلك أمره بالتيمم عند القيام إليها والإعواز من الماء، فمن تيمم لصلاة قبل دخول وقتها وطلب الماء، لم يكن له أن يصليها بذلك التيمم. الأم: ۳۹/۱، المذهب مع شرحه المجموع: ۲۳۹/۲، ۲۴۰، مغني المحتاج: ۱۰۵/۱، حلية العلماء: ۱۸۹/۲، الوسيط: ۳۵۹/۱، المنهاج مع نهاية المحتاج: ۱۸۹/۱، وانظر أيضاً: المنتقى للباجي: ۱۱۱/۱، المقدمات: ۱۲۰/۱، الكافي لابن عبد البر: ۱۸۳/۱، بداية المجتهد: ۱۶۹/۱، وانظر: الكافي لابن قدامة: ۶۶/۱، كشاف القناع: ۱۸۴/۱، المغني لابن قدامة: ۲۳۷/۱.

ضرورت ہی نہیں۔ علامہ عینی نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ اہل علم کی ایک جماعت حنفیہ کے موقف کی تائید کرتی ہے، لہذا انہیں خرق اجماع کا الزام دینا درست نہیں۔ (۱) اور شافعیہ میں سے امام الحرمین یہ کہتے ہیں کہ بعد الوقت جواز التیمم تو ثابت ہے اور جو حضرات قبل الوقت بھی جواز تیمم کے قائل ہیں، انہوں نے قیاس کا سہارا لے کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ عینی نے اس کو بھی رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ محض شک ہے، اس لیے کہ جو حضرات قبل الوقت اور بعد الوقت جواز تیمم کے قائل ہیں، انہوں نے تیمم کے سلسلے میں وارد ہونے والے نصوص ہی سے اس کا اثبات کیا ہے نہ کہ قیاس سے، اس لیے کہ اس سلسلے میں جو نصوص ہیں وہ مطلق ہیں، ان میں قبل الوقت اور بعد الوقت کی کوئی تفریق اور تخصیص نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ المطلق بجری علی إطلاقہ۔ (۲)

حضرات شوافع وغیرہ کو اس مسئلہ میں ایک مضبوط جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ قبل الوقت تیمم کے عدم جواز پر کوئی بھی نص وارد نہیں ہوئی اور عبادات میں توقیت صرف سمع و نقل سے ہوتی ہے (نہ کہ قیاس و رائے وغیرہ سے)، لہذا بغیر نص کے توقیت درست نہیں۔ اور تیمم کے خلف ضروری ہونے کے بطلان کو ہم ثابت کر چکے ہیں، لہذا اگر اس بات کو مدار بنا کر عدم جواز التیمم قبل الوقت کا قول کیا جائے، تو یہ بناء الباطل علی الباطل ہوگا، جو درست نہیں۔ (۳)

نیز اگر اس بات کو بنیاد اور مدار بنا کر عدم جواز التیمم قبل الوقت کا قول اختیار کیا جائے، تو پھر تو آخر وقت سے پہلے تیمم جائز نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ ضرورت تو اس وقت متحقق ہوتی ہے، لیکن اس کا کوئی بھی قائل نہیں، بلکہ اول وقت میں تو تیمم کرنا شافعیہ وغیرہ کے ہاں مستحب ہے۔ (۴)

نفل کے لیے کیے گئے تیمم سے فرض ادا کرنے کا حکم

اور اسی اصل پر تیسرا متفرع مسئلہ یہ ہے کہ اگر نفل کے لیے تیمم کیا جائے، تو کیا اس تیمم سے فرض ادا کر سکتے ہیں؟ تو حنفیہ جو تیمم کو طہارت مطلقہ رافع للحدث قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک نفل کے لیے کیے گئے

(۱) السعایة: ۵۴۰/۱

(۲) السعایة: ۵۴۰/۱

(۳) السعایة: ۵۴۰/۱

(۴) السعایة: ۵۴۰/۱، التجرید للإمام القدوری: ۲۲۸/۱

تیمم سے فرض نماز ادا کرنا درست ہے۔ (۱) اور ائمہ ثلاثہ جو تیمم کو طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں، فی الجملہ تیمم للنفل سے فرض نماز کی ادائیگی کو جائز نہیں سمجھتے۔ (۲)

مسئلہ مذکورہ میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت مطلقہ یا ضروریہ ہونا یہ کوئی نزاع عملی نہیں، بلکہ نزاع لفظی اعتباری ہے۔ اس لیے کہ جو لوگ تیمم کو طہارت ضروریہ اور میح (غیر رافع) کہتے ہیں وہ وجود ماء تک ہی میح کہتے ہیں، وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ اگر تیمم رافع حدث ہوتا تو استعمال ماء پر قدرت کے وقت حدث دوبارہ نہ لوٹتا، جب کہ یہ بات نص اور اجماع سے ثابت ہے کہ استعمال الماء پر قدرت رکھنے سے تیمم باطل ہو جاتا ہے۔ اور

(۱) قال الشيخ إبراهيم الحلبي: "بخلاف سجدة التلاوة وصلوة الجنابة وصلوة النافلة) إذا تيمم لأجلها (فإنه يصلي بذلك التيمم المكتوبات أيضاً) لأنها قرب مقصودة إلى آخره، أما في صلاة النافلة فظاهر، وأما في سجدة التلاوة وصلوة الجنابة إلخ. (منية المصلي مع شرحه غنية المتملي، كتاب الطهارة، باب التيمم، ص: ۷۳) وكذا في الهداية مع فتح القدير والعناية: ۱/۱۳۷، والبحر الرائق: ۱/۱۶۵، تحفة الفقهاء: ۱/۴۶، بدائع الصنائع: ۱/۵۵

(۲) قال الإمام الشافعي رحمه الله: "وإن تيمم ينوي نافلة، أو جنابة أو قراءة مضحف، أو سجود قرآن، أو سجود شكر، لم يكن له أن يصلي به مكتوبة حتى ينوي بالتيمم المكتوبة" (الأم، كتاب الطهارة، باب النية في التيمم، مسألة: ۶۱۹، ۱/۱۸۷)، وكذا في المذهب: ۱/۹۸، وفتح العزيز: ۲/۲۱۹، والمنهاج مع نهاية المحتاج: ۱/۲۹۹، والوسيط: ۱/۴۴۷.

وقال القاضي أبو الوليد الباجي: "ولو صلى نافلة ثم صلى بذلك التيمم الفريضة، فالذي روى ابن القاسم عن مالك: يستأنف التيمم للفريضة". (المنتقى: ۱/۴۲۷)، وكذا في المدونة الكبرى: ۱/۴۷، ۴۸، وبداية المجتهد، الباب السابع في الأشياء التي هذه الطهارة شرط في صحتها أو في استحباتها: ۱/۵۰، والمقدمات، فصل: القول في التيمم: ۱/۱۱۹، والكافي لابن عبد البر، باب التيمم: ۱/۱۸۳، والشرح الكبير: ۱/۱۵۴، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير: ۱/۱۹۳.

وانظر مذهب الحنابلة في: الكافي لابن قدامة، باب التيمم: ۱/۶۴، وكشاف القناع: ۱/۲۰۱، والمغني لابن قدامة: ۱/۲۵۲.

جو اسے رافع کہتے ہیں وہ بھی رافع الی وقت وجود الماء کی قید لگاتے ہیں، لہذا یہ نزاع عقلی نہ ہوا۔ (۱)

میری (حضرت شیخ مدظلہ) رائے یہ ہے کہ اسے نزاع لفظی قرار دینا درست نہیں۔ اور یہ بات بھی درست نہیں کہ جو میح کہتے ہیں وہ وجود ماء تک میح کہتے ہیں، ہاں! اگر ایسا ہوتا کہ وہ وجود ماء تک میح کہتے، تب تو اسے نزاع لفظی قرار دیا جاسکتا تھا، لیکن وہ تو ایک فرض یا ایک نماز کے وقت تک میح کہتے ہیں، اس کے بعد یہ حضرات دوسرے فرض کے لیے دوبارہ تیمم کو ضروری سمجھتے ہیں، یعنی تیمم سابق باطل ہو چکا، اگرچہ پانی نہ ملے، سابق میں ذکر کردہ تفصیل سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کوئی شخص تیمم کر کے فرض پڑھ لے، پھر دوسری نماز کا وقت آجائے اور اسے حدث لاحق نہ ہوا ہو اور تیمم سابق برقرار ہو، تو کیا وہ اس تیمم سابق سے دوسرا فرض ادا کر سکتا ہے یا نہیں، جب کہ پانی اسے نہیں ملا؟ تو حنفیہ کے نزدیک ادا کر سکتا ہے اسے دوبارہ تیمم کرنے کی ضرورت نہیں، جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا تیمم سابق باطل ہو چکا، اب دوسرا فرض ادا کرنے کے لیے اسے دوبارہ تیمم کرنا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ میح الی وجود الماء کے قائل نہیں، ورنہ اس صورت میں تو اسے پانی نہیں ملا، لہذا اس کے لیے تیمم سابق سے دوسرا فرض ادا کرنا جائز ہونا چاہیے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے اثر کو ذکر کر کے اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ کی موافقت اور تائید کی ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ رافع للحدث ہے، لہذا حدث لاحق نہ ہونے تک ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کیے جاسکتے ہیں۔ (۲)

علامہ کرمانی اور مذہب شافعیہ کی ترجیح

ہم اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ اور جمہور کا مسلک، نیز ان کے دلائل اور جمہور کے دلائل کے جوابات اور مذہب حنفیہ کی وجہ ترجیح ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ بھی اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ کی تائید اور موافقت کرتے ہیں۔

علامہ کرمانی نے مذہب شافعیہ کی ترجیح میں دلیل نقلی اور عقلی ذکر کر کے اسے رائج قرار دینے کی کوشش کی ہے، یہ دلائل سابق میں ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان کے جوابات بھی۔

(۱) (مجموع الفتاوی، کتب الفقہ، کتاب الطہارۃ، باب التیمم: ۱۸۰/۲۱)

(۲) فتح الباری: ۱/۴۴۶، الكنز المتواری: ۲/۳۲۸، لامع الدراری: ۲/۳۰۶

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ایک تسامح

پچھے ہم ذکر کردہ مسئلہ میں حنفیہ اور جمہور حضرات کا مسلک بیان کر چکے ہیں اور ساتھ ہی یہ بات بھی کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں حنفیہ کی موافقت کی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو یہاں سہو واقع ہوا ہے، چنانچہ انہوں نے حنفیہ کے ساتھ جمہور کو بھی شامل کر لیا ہے اور حنفیہ کے مسلک کی نسبت جمہور کی طرف بھی کھلی ہے۔ اور جمہور کے مسلک کو بعض تابعین وغیرہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور پھر اس کی وضاحت کی کہ یہ بعض تابعین وغیرہ تیمم کو طہارت ضروریہ قرار دیتے ہیں، اس لیے ایک تیمم سے متعدد فرائض ادا کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ حافظ صاحب فرماتے ہیں:

”وهذه المسألة وافق فيها البخاري الكوفيين والجمهور، وذهب

بعضهم -من التابعين وغيرهم- إلى خلاف ذلك، وحجتهم أن التيمم طهارة

ضرورية لاستباحة الصلاة قبل خروج الوقت“۔ (۱)

حالانکہ یہ درست نہیں، بلکہ صحیح وہی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا کہ اس مسئلہ میں حضرات حنفیہ ایک

طرف اور ائمہ ثلاثہ دوسری طرف ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرات حنفیہ کی موافقت اور تائید کی ہے۔ شیخ

الحديث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ نے حافظ صاحب کے اس تسامح پر تنبیہ کی ہے۔ (۲)

دوسرا اثر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے

وَأُمُّ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ مُتِمِّمٌ

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے تیمم کر کے امامت کروائی۔

تعلیق مذکور کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا جو اثر یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے،

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۶

(۲) فقال: ”وما جمع الحفاظ - رحمه الله - في كلامه الكوفيين والجمهور تسامح منه وإجمال مخل،

وتوضيح ذلك إلخ. الكنز المتواري: ۳/۳۲۸، ۳۲۹، كذا في لامع الدراري: ۲/۳۰۶، ۳۰۷

امام بیہقی نے السنن الکبریٰ میں اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ونصہ:

”أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه، أنا إسماعيل بن قتيبة، ثنا يحيى بن يحيى، أنا جرير، عن أشعث، عن جعفر، عن سعيد، قال: كان ابن عباس في سفر، معه أناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فيهم عمار، فصلى بهم وهو متيمم“۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ایک سفر میں تھے اور ان کے ساتھ کچھ صحابہ بھی تھے جن میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے تیمم کی حالت میں انہیں امامت کروائی۔

دوسری جگہ اسی سند کے ساتھ امام بیہقی نے اسے موصولاً ذکر کیا ہے، جس کے الفاظ ہیں:

”عن ابن عباس أنه أصاب من جاريته، وأنه تيمم فصلى بهم وهو متيمم“۔ (۲)

کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی باندی سے جماع کیا، پھر تیمم کر کے لوگوں کو امامت کروائی۔

ابن ابی شیبہ نے بھی اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۳)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے اس کی سند کو ”صحیح“ قرار دیا ہے۔ (۴)

تعلیق میں مذکور مسئلہ کی وضاحت

اس اثر میں امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت

(۱) السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، باب المتیمم یوم المتوضیئین، رقم: (۱۱۱۰)، ۳۵۶/۱، ۳۵۷، کذا فی تغلیق التعلیق: ۱۸۷/۲

(۲) السنن الکبریٰ، کتاب الطہارۃ، باب الرجل یعزب عن الماء ومعه أهله فیصیبها إن شاء ثم یتیمم، رقم: (۱۰۴۵)، ۳۳۴/۱، کذا فی تغلیق التعلیق: ۱۸۷/۲

(۳) عمدة القاری: ۲۴/۴، فتح الباری: ۴۴۶/۱

(۴) فتح الباری: ۴۴۶/۱، عمدة القاری: ۲۴/۴

کر سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کیا۔ یہی امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء ابن ابی رباح، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور ابو ثور کا مسلک ہے۔ (۱)

(۱) فی منیۃ المصلی مع شرحہ غنیۃ المتملی: ”(تیمم أم قوما متوضیئن یجوز) فعلہ (عند أبي حنیفة وأبي یوسف خلافاً للمحمد رحمه الله) والأصل فی هذا أن بناء القوي على الضعیف لا یجوز الخ. (کتاب الطهارة، باب التیمم، ص: ۸۶)، کذا فی رد المحتار، کتاب الطهارة، باب التیمم، مقولة: ۲۱۳۶، ۱۰۷/۲، والبحر الرائق، کتاب الطهارة، باب التیمم: ۲۷۳/۱، وکتاب الأصل للإمام محمد: ۱۰۵/۱

قال الإمام الشیرازی فی ”المهذب“: (ویجوز للمتوضی أن یصلی خلف التیمم؛ لأنه أتى عن طهارته ببدل، فهو کمن غسل الرجل إذا صلی خلف ما سح الخف)

وقال الإمام السنوي فی شرحه: ”قال أصحابنا: یجوز صلاة غاسل الرجل خلف ما سح الخف وصلاة المتوضی خلف تیمم، لا یلزمه القضاء، بأن تیمم فی السفر أو فی الحضر لمرض وجراحة ونحوها، وهذا بالاتفاق.“ (المجموع مع المهذب، کتاب الصلاة: ۲۶۳/۴)

وقال ابن قدامة: ”ویصح اتمام المتوضی بالتیمم، لا أعلم فیہ خلافاً؛ لأن عمرو بن العاص صلی بأصحابه تیممًا، وبلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکره، وأم ابن عباس أصحابه متیمما وفیهم عمار بن یاسر فی نفر من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فلم ینکرزه، ولأنه متطهر طهارة صحیحة فأشبه المتوضی.“ (المغنی، کتاب الصلاة، حکم صلوۃ المتوضی خلف التیمم والمفترض خلف المتثفل، فصل: (۱۱۸۶)، ۳۰/۲)

وقال الإمام البیهقی بعد ما نقل حدیث ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما أنه صلی بالناس متیمما وهو فی سفر: ”ورویناه عن ابن المسیب والحسن وعطاء والزہری“. (السنن الکبری، کتاب الطهارة، باب التیمم یوم المتوضیئن، رقم: ۱۱۱۰، ۳۵۷/۱)، وانظر كذلك: المحلی بالآثار: ۱۹۴/۲، والأوسط لابن المنذر، کتاب التیمم، ذکر إمامة التیمم المتوضیئن: ۶۷/۲، وعمدة القاری: ۲۴/۴

وروی عبد الرزاق عن معمر، عن الزہری، قال: سألتہ عن إمام قوم أصابته جنابة فلم یجد ماء یتوضأ به؟ قال: یتیمم، یتقدم، فیصلی بهم، فإن اللہ قد طهره“.

وروی أيضاً عن سعید بن بشیر، عن قتادة، عن الحسن وابن المسیب قالوا: التیمم بمنزلة الماء.“ (مصنف عبد الرزاق، کتاب الصلاة، باب إمام قوم أصابته جنابة فلم یجد ماء، رقم: (۳۶۷۵، ۳۶۷۴)،

امام مالک اور عبد اللہ بن الحسن متوضیٰ کے لیے متمم کی امامت پسند نہیں کرتے، لیکن اگر وہ امامت کر لے تو یہی امامت کافی ہوگی اور نماز ہو جائے گی۔ (۱)

یحییٰ بن سعید انصاری اور ربیعہ فرماتے ہیں کہ اگر متمم نے جنابت سے تیمم کیا ہے تو وہ ان ہی کی امامت کر سکتا ہے جنہیں اس کی مثل جنابت لاحق ہوئی ہو۔ (۲) امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ اگر متمم متوضیٰ کا امیر ہو تو ان کی امامت کر سکتا ہے، ورنہ متوضیٰ امامت کرے گا۔ (۳)

امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ متمم متوضیٰ کی امامت نہیں کر سکتا، یہی حسن بن حی کی رائے ہے۔ (۴) حاصل یہ ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ متوضیٰ کے لیے متمم کی امامت جائز نہیں سمجھتے، ان کے علاوہ جمہور ائمہ فی الجملہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل

امام محمد رحمہ اللہ حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے آثار اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جنہیں امام بیہقی اور دارقطنی نے ذکر کیا ہے۔

(۱) ”وسئل مالک عن رجل تیمم، أيوم أصحابه وهم على وضوء؟ قال: يؤمهم غيره أحب إلي، ولو أمهم هو لم أر بذلك بأساً“ (الموطأ، كتاب الطهارة، باب في التيمم: ۵۵/۱) الأوسط: ۶۷/۲، عمدة القاري: ۲۴/۴۔ وفي المدونة: ”(قال) وقال مالک في التيمم لا يؤم المتوضئين، قال: ويؤمهم المتوضي أحب إلي (قال) ولو كان أمهم التيمم رأيت صلاتهم مجزئة عنهم. (قال ابن وهب) وقد قال مثل قول مالک في التيمم لا يؤم المتوضي أحب إلي: علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر وربيعه وعطاء بن أبي رباح. وقال مالک مثله. (وقال) مالک فإن أمهم التيمم كانت الصلاة مجزئة عنهم. (كتاب الطهارة، ماجاء في المجذور والمحضوب: ۴۸/۱)

(۲) ”قال ربيعة: إن كان جنباً، أو جاء من الغائط: لم يؤم أصحابه وإن كان إمامهم، إلا أن يكونوا في الجنابة مثله، وكذلك قال يحيى الأنصاري“. الأوسط: ۶۸/۲، عمدة القاري: ۲۴/۴

(۳) الأوسط: ۶۹/۲، المحلى بالآثار: ۱۹۵/۲، عمدة القاري: ۲۴/۴

(۴) كتاب الأصل: ۱۰۵/۱، عمدة القاري: ۲۴/۴، الأوسط: ۶۸/۲، ۶۹، حلبى كبير، ص: ۸۶،

ردالمحتار، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱۰۷/۲، البحر الرائق: ۲۷۳/۱

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر

”عن علی، أنه كره أن يؤم المتيّم المتوضّئين“ رواه البيهقي والدارقطني: من طريق الحجاج، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي. (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

”عن نافع، قال: أصاب ابن عمر جنابة في سفر، فتيّم فأمرني فصليت به وكنت متوضّئاً“. رواه البيهقي، قال: أخبرنا أبو عبد الله، أنا أبو بكر، أنا عبد الله، ثنا إسحاق، ثنا ابن وهب، ثنا معاوية بن صالح، عن العلاء بن الحارث، عن نافع. (۲)

نافع کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو سفر میں جنابت لاحق ہوگئی تو انہوں نے تیمم کیا، پھر مجھے (نماز پڑھانے کا) حکم دیا تو میں نے وضو کی حالت میں انہیں نماز پڑھائی۔

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

”عن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يؤم المتيّم المتوضّئين" رواه البيهقي والدارقطني. (۳)

جمہور کی دلیل

جمہور حضرات فرماتے ہیں کہ تیمم چونکہ وضو کے قائم مقام ہے، اس لیے تیمم کا متوضّین کی امامت کرنا درست ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۴)

(۱) السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كراهية من كره ذلك، رقم: (۱۱۱۱)، ۳۵۷/۱، و سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في كراهية إمامة المتيّم المتوضّئين ولفظه: "لا يؤم المقيد المطلقين، ولا المتيّم المتوضّئين". رقم: (۲)، ۱۸۵/۱

(۲) السنن الكبرى: ۳۵۷/۱

(۳) السنن الكبرى، رقم: (۱۱۱۳)، ۳۵۷/۱، و سنن الدارقطني: ۱۸۵/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۴/۴

دوسری دلیل حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

جمہور حضرات اس سلسلے میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے بھی استدلال

کرتے ہیں، جسے امام ابو داؤد اور امام بیہقی نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے۔ ونصہ:

”عن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - قال: ”احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن أغتسل أن أهلك، فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً“۔ (۱)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ ذات السلاسل کی ایک ٹھنڈی رات میں مجھے احتلام ہو گیا اور یہ خوف لاحق ہوا کہ اگر غسل کروں تو ہلاک نہ ہو جاؤں، چنانچہ میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کو فجر کی نماز پڑھائی، (جب ہم واپس ہوئے) تو ساتھیوں نے یہ قصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم نے جنابت کی حالت میں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی؟ تو میں نے غسل نہ کرنے کا سبب آپ علیہ السلام کو بتلایا اور آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، بے شک اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والے ہیں“ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم (میرا جواب سن کر) مسکرائے اور کچھ بھی نہیں کہا۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جنابت سے تیمم کر کے اپنے

(۱) رواہ أبو داود، واللفظ له، في كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أيتمم؟ رقم: (۳۳۴)، والسنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب التيمم في السفر إذا خاف الموت أو العلة من شدة البرد، رقم: (۱۰۷۰)،

ساتھیوں کو، جو کہ متوضمین تھے، نماز پڑھائی۔ اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر بھی اسے حاصل ہے، لہذا اگر متیم کی اقتداء میں متوضی کی نماز جائز نہ ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں نماز کے اعادے کا حکم فرماتے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب

جہاں تک امام محمد رحمہ اللہ کے مستدلات کا تعلق ہے، سو وہ آثار و روایات ضعیف ہیں، ان سے استدلال درست نہیں۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع روایت ذکر کرنے کے بعد امام بیہقی اور دارقطنی فرماتے ہیں: ”إسنادہ ضعیف“۔ (۱) اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے صرف اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ متیم تھے تو انہوں نے امامت کے لیے حضرت نافع کو، جو متوضی تھے، آگے کیا، اس سے عدم جواز إمامۃ المتیم للمتوضین پر استدلال محل نظر ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے استحبابا ایسا کیا ہو۔ چنانچہ امام بیہقی اس اثر کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا محمول علی الاستحباب“۔ (۲) اور جہاں تک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر کا تعلق ہے، سو اس میں ایک راوی تو حجاج بن أرقطہ ہیں اور دوسرے حارث اعور، ان دونوں کے بارے میں ہم پیچھے کلام ذکر کر چکے، اس لیے صاحب ”التعلیق المغنی“ یہاں فرماتے ہیں:

”فیہ حجاج والحارث، وھما ضعیفان“۔ (۳)

اور امام بیہقی اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وہذا الإسناد لا تقوم بہ الحجۃ“۔ (۴)

یہ اسناد قابل صحت و استدلال نہیں۔

علاوہ ازیں اگر ان روایات کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے علی سبیل التنزل، تب بھی ان سے استدلال نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر سے زیادہ سے زیادہ استحباب معلوم ہوتا ہے،

(۱) السنن الکبریٰ: ۳۵۷/۱، سنن الدارقطنی: ۱۸۵/۱

(۲) السنن الکبریٰ: ۳۵۷/۱

(۳) التعلیق المغنی بہامش سنن الدارقطنی: ۱۸۵/۱

(۴) السنن الکبریٰ: ۳۵۷/۱

کما ذکرنا۔ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع روایت میں صرف یہ ہے کہ ”لا یوم المتیمم المتوضئین“ کہ متیمم متوضئین کی امامت نہ کرے۔ اس میں اس بات کا ذکر تو نہیں کہ اگر وہ امامت کر لے تو جائز نہیں ہوگا۔ لہذا یہ عدم جواز امامۃ المتیمم للمتوضئین کے بارے میں صریح نہیں، اس لیے اس سے عدم جواز امامۃ المتیمم پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اور اسی کی نظیر مسلم، ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ کی وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لا یوم الرجل فی سلطانه“۔ (۱)

لیکن ظاہر ہے کہ اگر وہ امامت کر لے تو وہ جائز ہوگی، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ متیمم متوضئین کی امامت نہ کرے، لیکن اگر وہ کر لے تو جائز ہوگی۔ (۲)

مسئلہ مذکورہ میں اختلاف کا سبب اور مدار

حضرات شیخین رحمہما اللہ اقتداء المتوضئین بالمتیمم کو جائز اور امام محمد رحمہ اللہ ناجائز سمجھتے ہیں۔ اس اختلاف کا مدار تیمم کی بدلیت اور خلفیت کی نوعیت میں ہے، یعنی اس پر تو ان حضرات کا اتفاق ہے کہ عدم وجود ماء کی صورت میں تیمم ہی کیا جائے گا، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ یہ بدلیت بین التراب و بین الماء ہے، یا بین التیمم و بین الوضوء؟ یعنی مٹی پانی کا بدل ہے یا تیمم وضو کا، جس کی وجہ سے عدم وجود ماء کی صورت میں تیمم کا حکم دیا گیا ہے؟ تو امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مٹی بدل ہے پانی کا عند عدم وجود الماء اور بدلیت بین التراب و بین الماء ہے اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تیمم بدل ہے وضو کا عند عدم الماء اور بدلیت بین التیمم و بین الوضوء ہے۔ (۳)

(۱) الحدیث أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة، رقم: (۶۷۳/۲۹۰)، والترمذي في جامعه، في كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: (۲۳۵)، وأبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: (۵۸۲)، والنسائي في سننه، في كتاب الإمامة، باب من أحق بالإمامة، رقم: (۷۸۱)، وابن ماجه في سننه، في كتاب إقامة الصلاة، باب من أحق بالإمامة، رقم: (۹۸۰)

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الطهارة، فصل في نواقض التيمم: ۳۴۷/۱

(۳) بدائع الصنائع: ۳۴۵/۱، رد المحتار، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱۰۷/۲، وكتاب الصلاة، باب الإمامة، مقولة: (۴۹۳۲)، ۳/۶۲۰، ۶۲۱، والبحر الرائق، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۲۷۳/۱، وكتاب الصلاة، باب الإمامة: ۶۳۶/۱

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل

امام محمد رحمہ اللہ اپنی اس اصل پر، کہ تیمم بدل ہے وضو کا، اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ”التیمم وضوء المسلم“۔ (۱) جس میں تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے، نہ کہ مٹی کو، تو معلوم ہوا کہ بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے۔ (۲)

حضراتِ شیخین کے دلائل

مٹی کا پانی کے بدل ہونے پر حضراتِ شیخین قرآن و سنت سے استدلال کرتے ہیں۔

قرآن کریم سے استدلال

قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (۳) پانی کی عدم موجودگی میں مٹی کو اس کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ مٹی پانی کا بدل ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال

مسند بزار میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

”الصعيد وضوء المسلم“۔ (۴) پاک مٹی مسلمان کا وضو ہے۔

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

ترمذی، نسائی، ابوداؤد وغیرہ میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

(۱) حدیث ”التیمم وضوء المسلم“ ذکرہ بهذا اللفظ العلامة الكاساني في البدائع، كتاب الطهارة، فصل في صفة التيمم: ۲۴۵/۱، والعلامة الزيلعي في نصب الراية، كتاب الطهارة، أحاديث التيمم لكل صلاة: ۱۵۹/۱، ولم أجده بهذا اللفظ، وذكر بلفظ: ”الصعيد وضوء المسلم“ و”الصعيد الطيب وضوء المسلم“ و”التراب طهور المسلم“ و”جعلت تربتها طهوراً“، على ما مر بعضه، وسياتي بعضه، والله أعلم.

(۲) بدائع الصنائع: ۳۴۵/۱

(۳) النساء: ۴۳

(۴) كشف الأستار عن زوائد البزار، باب التيمم، رقم: (۳۱۰)، ۱۵۷/۱

”الصعيد الطيب وضوء المسلم“۔ (۱)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

صحیحین وغیرہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

”وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“۔ (۲)

ان احادیث میں مٹی کو پانی کا بدل قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدلیت مٹی اور پانی کے

مابین ہے۔

اسی اصل پر تفریع کرتے ہوئے حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر متیم متوضین کی امامت کرائے، جب کہ متوضین کے پاس پانی نہ ہو، تو متیم کی امامت جائز اور متوضین کی اقتداء اور نماز صحیح ہوگی۔ اگر متوضین کے پاس پانی ہو تو ان کی نماز درست نہیں ہوگی۔

جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی نماز درست نہیں، خواہ ان کے پاس پانی ہو یا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے تو مقتدی جب متوضی ہوگا تو امام کا تیمم اس کے حق میں طہارت نہیں ہوگی، اس لیے کہ اس کے حق میں اصل (پانی) موجود ہے، کہ وہ متوضی ہے، لہذا ایسی صورت میں وہ ایک ایسے شخص کی اقتداء کر رہا ہے جو اس کے حق میں صاحب طہارت نہیں، پس اس کی اقتداء اُس کے پیچھے صحیح نہیں ہوگی۔ جیسا کہ ایک صحیح (تندرست) انسان ایک ایسے شخص کی اقتداء کرے جسے زخم لگا ہو اور وہ بہہ رہا ہو۔ تو اس کی اقتداء میں اس صحیح کی نماز درست نہیں ہوگی، اس لیے کہ امام کی طہارت اس (صحیح)

(۱) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)، النسائي، رقم: (۲۱۱)، أبو داود، كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، رقم: (۳۳۲)، المستدرک، كتاب الطهارة، رقم: (۶۲۷)، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في جواز التيمم لمن لم يجد الماء سنين كثيرة:

۱۸۶/۱

(۲) صحيح البخاري، كتاب التيمم، رقم: (۳۳۵)، وكتاب الصلاة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“، رقم: (۴۳۸)، وكتاب فرض الخمس، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”أحلت لكم الغنائم“، رقم: (۳۱۲۲)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (۱۱۶۳)، والنسائي، كتاب الغسل والتيمم، باب التيمم بالصعيد، رقم: (۴۳۲)

مقتدی کے حق میں طہارت نہیں، لہذا اگر وہ اس کی اقتداء میں نماز پڑھے تو ایسا ہے جیسے غیر طاہر کی اقتداء میں نماز پڑھ رہا ہو، تو اس کی اقتداء درست نہیں ہوگی۔

اور حضرات شیخین کے نزدیک چونکہ بدلیت بین الماء و بین التراب ہے، تو اگر مقتدیوں کے پاس پانی نہ ہو، تو مٹی طہارت مطلقہ ہوگی پانی نہ ہونے کی وجہ سے، لہذا متیم کے پیچھے ان کی اقتداء جائز ہوگی۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ غاسل الرجل مایح کی اقتداء کرے۔ برخلاف صحیح کا صاحب الجرح السائل کی اقتداء کرنے کے، کہ اس کی اقتداء درست نہیں، اس لیے کہ صاحب الجرح السائل کی طہارت طہارت ضروریہ ہے، اس وجہ سے کہ حدث اس کے ساتھ مقارن ہے، یا طاری ہونے والا ہے، لہذا صحیح کے حق میں وہ طہارت معتبر نہ ہوگی، اس لیے صحیح کی اقتداء اس کے پیچھے درست نہ ہوگی۔ اور اگر مقتدیوں کے پاس پانی موجود ہو، تو ان کے حق میں (مٹی کے طاہر ہونے کی) شرط فوت ہوگئی ہے، پس اب مٹی ان کے حق میں طہور نہیں ہے، جس کی وجہ سے امام کی طہارت بھی ان کے حق میں طہارت نہ رہی، لہذا ایسی صورت میں ان کی اقتداء بھی درست نہ ہوگی۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اثر سے امام محمد رحمہ اللہ کے مذہب پر رد کرنا ہے۔ (۲)

اثر مذکورہ کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ تیمم مسلمان کا وضو ہے، لہذا جب تیمم بھی وضو ہی کے حکم میں ہے اور اس کے قائم مقام ہے، تو تیمم کا متوضی کی امامت کرنا درست ہے، جس طرح کہ متوضی کا متوضی کی امامت کرنا درست ہے، اسی مناسبت سے امام بخاری رحمہ اللہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ اثر یہاں لائے ہیں، جس میں تیمم کا متوضمین کی امامت کرانے کی تصریح ہے۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے نہ کہ ضروریہ۔ اس لیے کہ اگر تیمم طہارت ضروریہ ہوتی تو ضعیف ہوتی۔ اور اگر ضعیف ہوتی تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس حالت میں امامت نہ کرتے۔ (۳)

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۳۴۵، ۳۴۶، البحر الرائق، کتاب الصلاة، باب الإمامة: ۱/۶۳۶، رد المحتار، کتاب

الصلاة، باب الإمامة: ۳/۶۲۰، ۶۲۱

(۲) تقریر بخاری: ۲/۱۱۲، سراج القاری: ۴/۳۳۲

(۳) عمدة القاری: ۴/۲۴، فتح الباری: ۱/۴۴۶

تیسرا اثر

وقال يحيى بن سعيد: لا بأس بالصلاة على السبحة والتيمم بها
يحيى بن سعيد فرماتے ہیں کہ شور (کھاری) زمین پر نماز پڑھنے اور اس سے تیمم کرنے میں کوئی حرج
نہیں، جائز ہے۔

يحيى بن سعيد

یہاں انصاری ہیں قتان نہیں۔ (۱)

السَّبْحَةُ

تمام حروف کے فتح کے ساتھ، اس شور زمین کو کہا جاتا ہے جس میں اگانے کی صلاحیت نہیں ہوتی، ابن
سیدہ کہتے ہیں کہ سبھ نمکین اور رطوبت و نمی والی زمین کو کہتے ہیں۔ اور بعض اہل لغت کہتے ہیں کہ سبھ اس زمین کو
کہتے ہیں جس کا بالائی حصہ شور ہو اور کچھ گھاس بھوس کے علاوہ کسی چیز کے اگانے کی صلاحیت اس میں نہ ہو۔ اس
کی جمع ”سباح“ بکسر السین آتی ہے۔ اور اگر یہ زمین کے لیے بطور صفت و نعت کے استعمال ہو تو پھر ”ارض
سبخة“ بکسر الباء استعمال ہوتا ہے۔ وقد سَبَخَتْ سَبْخًا وَاسْبَخَتْ، باب سَمِعَ، فتح اور باب افعال سے
زمین کے شور ہونے کے معنی میں مستعمل ہے۔ (۲)

تعلیق میں مذکور مسئلہ کی وضاحت

تعلیق مذکور میں ہے کہ شور زمین سے تیمم کرنا جائز ہے، یہی جمہور فقہاء حضرات حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ،
حنابلہ اور امام اوزاعی رحمہم اللہ وغیرہ کا مذہب ہے۔ (۳)

(۱) فیض الباری: ۵۲۶/۱، فتح الباری: ۴۴۷/۱، عمدة القاری: ۲۴/۴، إرشاد الساری: ۵۸۸/۱

(۲) عمدة القاری: ۲۵/۴، فتح الباری: ۴۴۷/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۳/۳، النہایة: ۷۴۷/۱، لسان

العرب، مادة: سبخ: ۱۴۸/۶، مختار الصحاح، ص: ۱۴۳

(۳) بدائع الصنائع، کتاب الطہارۃ، فصل فیما یتیمم بہ: ۳۳۵/۱ وانظر: البحر الرائق، کتاب الطہارۃ، باب

التیمم: ۲۵۷/۱، والدرالمختار مع ردالمختار، کتاب الطہارۃ، باب التیمم: ۹۹/۲۔

اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ شوزمین سے تیمم کرنا جائز نہیں۔ (۱)

یہی امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے۔ (۲)

امام بخاری رحمہ اللہ کا یحییٰ بن سعید کے اثر کو ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جمہور کے ہم خیال ہیں۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ صعید کو تراب ارض کے ساتھ خاص نہیں مانتے، بلکہ عام سمجھتے ہیں۔ ابن خزیمہ نے شوزمین سے تیمم کے جواز پر ہجرت سے متعلق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے استدلال کیا ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”قد أريت دار هجرتكم، أريت سبخة ذات نخل بين لابتين“۔ (۳)

وقال الإمام الشافعي: ”كل ما وقع عليه اسم صعيد، لم تخالطه نجاسة، فهو صعيد طيب يتيمم به، وهكذا كل أرض سبخها ومدرها وبطحاءها وغيره في ما علق منه إذا ضرب باليد غبار، فتيمم به، أجزأه، وما لم يعلق به غبار، فتيمم به لم يجزه“۔ (الأم، كتاب الطهارة، باب التراب الذي يتيمم به ولا يتيمم: ۱۹۷/۱، ۱۹۸/۱)

وانظر الموطأ، كتاب الطهارة، باب تيمم الجنب: ۵۷/۱، كذا في المنتقى: ۴۳۶/۱، وشرح الزرقاني: ۱۱۴/۱، وأوجز المسالك: ۵۷۶/۱۔

وقال الموفق ابن قدامة: ”وعن أحمد رواية أخرى في السبخة والرمل: أنه يجوز التيمم به، قال أبو الحرث: قال أحمد: أرض الحرث أحب إلي وإن تيمم من أرض السبخة أجزأه وقال ابن أبي موسى: يتيمم عند عدم التراب بكل طاهر تصاعد على وجه الأرض، مثل الرمل والسبخة والنورة والكحل وما في معنى ذلك“ المغني: ۱۵۶/۱، الأوسط: ۳۸/۲

(۱) قال ابن منذر في الأوسط: ”وفيه قول ثان: وهو أن ما كان مثل الجص والنورة وتراب السبخة لا يتيمم به، هكذا قال إسحاق: ۳۹/۲۔ وقال العلامة العيني رحمه الله: ”ولم يخالف في ذلك إلا إسحاق بن راہویہ، ولم يجوز التيمم بها“۔ (۲۵/۴)، كذا في فتح الباري: ۴۴۷/۱، وشرح الزرقاني: ۱۱۴/۱۔

(۲) قال الشيخ رحمه الله في الأوجز: ”وروي عن مجاهد أنه قال: لا يتيمم بالسباخ، قلت: وهو رواية عن أحمد كما في الشرح الكبير“۔ (۵۷۶/۱، ۵۷۷)

(۳) صحيح ابن خزيمة، جماع أبواب التيمم، باب إباحة التيمم بتراب السباخ، رقم: (۲۶۵)، ۱۶۷/۱

مجھے تمہاری ہجرت کا مکان دکھایا گیا یعنی دو گرم زمینوں کے درمیان کھجوروں والی شوز زمین دکھلائی گئی۔

ابن خزیمہ کے کلام واستدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالہجرت یعنی مدینہ منورہ کو ارض سبّہ کہا۔ اور اسی مدینہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”طیبہ“ بھی کہا اور یتیم صعیب طیب سے جائز ہے، تو معلوم ہوا کہ ارض سبّہ بھی ارض طیبہ میں داخل ہے اور اس سے یتیم کرنا جائز ہے۔ (۱)

باقی رہا یہ مسئلہ کہ کس کس چیز سے یتیم کرنا جائز اور کس سے ناجائز ہے، تو اس کی تفصیل حدیث باب کے تحت انشاء اللہ آئے گی۔

اثر مذکورہ کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

ترجمۃ الباب سے اس تعلق کی مطابقت اس طرح سے ہے کہ ترجمۃ الباب میں ”الصعیب الطیب“ کا ذکر ہے اور طیب کے معنی طاہر ہیں اور ارض سبّہ (شوز زمین) بھی طاہر ہے، لہذا وہ بھی طیب کے تحت داخل ہوگی اور اس سے یتیم کرنا جائز ہوگا۔ اور ابن خزیمہ کی جو روایت ہم نے ذکر کی، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۲)

(۱) ونصہ: ”قال أبو بكر: ففني قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”أريت سبخة ذات نخل بين لابتين“، وإعلامه إياهم أنها دار هجرتهم - وجميع المدينة كانت هجرتهم - دلالة على أن جميع المدينة سبخة، ولو كان التيمم غير جائز بالسبخة، وكانت السبخة على ما توهم بعض أهل عصرنا، أنه من البلد الخبيث، بقوله: ﴿والذي خبث لا يخرج إلا نكدا﴾ [الأعراف: ۵۸] لكان قود هذه المقالة أن أرض المدينة خبيثة لا طيبة. وهذا قول بعض أهل العناد، لما ذم أهل المدينة، فقال: إنها خبيثة، فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سماها طيبة - أو طابة - فالأرض السبخة هي طيبة، على ما خبر النبي صلى الله عليه وسلم أن المدينة طيبة، وإذا كانت طيبة وهي سبخة، فالله عز وجل قد أمر بالتيمم بالصعيد الطيب في نص كتابه، والنبي صلى الله عليه وسلم قد أعلم أن المدينة طيبة - أو طابة - مع إعلامه إياهم أنها سبخة. وفي هذا ما بان وثبت أن التيمم بالسباخ جائز. (صحيح ابن خزيمة: ۱/۱۶۷)

(۲) عمدة القاري: ۴/۲۴، ۲۵، فتح الباري: ۱/۴۴۷

٣٣٧ : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ : حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَوْفٌ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ ، عَنْ عِمْرَانَ قَالَ : كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، وَإِنَّا أَسْرَبْنَا ، حَتَّى كُنَّا فِي آخِرِ اللَّيْلِ ، وَنَعْنَا وَنَعْنَا ، وَلَا وَفْعَةً أَحَلَى عِنْدَ الْمَسَافِرِ مِنْهَا ، فَمَا أَقِظْنَا إِلَّا حَرَّ الشَّمْسِ ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ اسْتَيْقَظَ فَلَانٌ ثُمَّ فَلَانٌ ثُمَّ فَلَانٌ - يُسَمِّيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَنَسِيَ عَوْفٌ - ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الرَّابِعُ ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَامَ لَمْ يُوقِظْ حَتَّى يَكُونَ هُوَ اسْتَيْقَظَ ، لِأَنَّا لَا نَذِيرُ مَا يَحْدُثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ ، وَكَانَ رَجُلًا جَلِيدًا ، فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ ، فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالتَّكْبِيرِ ، حَتَّى اسْتَيْقَظَ بِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ ، فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ شَكَوْا إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ أَصَابَهُمْ ، قَالَ : (لَا ضَيْرَ أَوْ لَا يَضِيرُ ، أَرْتَحِلُوا) . فَارْتَحَلَ فَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ ، ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوُضُوءِ فَتَوَضَّأَ ، وَتَوَدَّى بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ ، فَلَمَّا انْقَلَبَ مِنْ صَلَاتِهِ ، إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْتَزِلٍ لَمْ يُصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ ، قَالَ : (مَا مَعَكَ يَا فَلَانُ أَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ) . قَالَ : أَصَابَنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ ، قَالَ : (عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ) . ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ ، فَاشْتَكَى إِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الْعَطَشِ ، فَتَزَلَّ نَدْعَا فَلَانًا - كَانَ يُسَمِّيهِ أَبُو رَجَاءٍ نَسِيَهُ عَوْفٌ - وَدَعَا عَلِيًّا فَقَالَ : (أَذْهَبَا فَابْتَغِيَا أَلْمَاءَ) . فَانْطَلَقَا ، فَتَلَقِيَا امْرَأَةً بَيْنَ مَرَاذَتَيْنِ ، أَوْ سَطِيعَتَيْنِ مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا . فَقَالَا لَهَا : أَيْنَ أَلْمَاءُ ؟ قَالَتْ : عِنْدِي بِأَلْمَاءٍ أَمْسَ هَذِهِ السَّاعَةَ ، وَنَفَرْنَا خُلُوفٌ ، قَالَا لَهَا : انْطَلِقِي إِذَا ، قَالَتْ : إِلَى أَيْنَ ؟ قَالَا : إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، قَالَتْ : الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّائِلُ ؟ قَالَا : هُوَ الَّذِي تَعْنِينَ ، فَانْطَلَقِي ، فَجَاءَا بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَاهُ الْحَدِيثَ ، قَالَ : فَاسْتَزَلُّوهَا عَنْ بَعِيرِهَا ، وَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِإِنَاءٍ ، فَفَرَّغَ فِيهِ مِنْ أَفْوَاهِ الْمَرَاذَتَيْنِ ، أَوْ سَطِيعَتَيْنِ ، وَأَوْكَا أَفْوَاهَهُمَا ، وَأَطْلَقَ الْعَزَالِي ، وَتَوَدَّى فِي النَّاسِ : اسْقُوا وَاسْقُوا ، فَسَقَى مَنْ شَاءَ ، وَاسْتَقَى مَنْ شَاءَ ، وَكَانَ آخِرَ ذَلِكَ أَنْ أُعْطِيَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَابَتُهُ أَلْكَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ ، قَالَ : (أَذْهَبَ فَأَفْرِغُهُ عَلَيْكَ) . وَهِيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَى مَا يُفْعَلُ بِمَائِهَا ، وَآيَمُ اللَّهِ ، لَقَدْ أَفْلَحَ عَمَّا ، وَإِنَّهُ لَيَحْخِلُ إِلَيْنَا أَنَّهُمَا أَشَدُّ مِلَّةً مِنْهَا حِينَ ابْتَدَأَ فِيهَا ، فَقَالَ

(١) الحديث، أطرافه في هذا الكتاب، باب (بلا ترجمة، بعد باب التيمم ضربة)، رقم: (٣٤٨)، وفي كتاب

المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: (٣٥٧١)

وأخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، رقم: (٦٨٢)

وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب فيمن نام عن الصلاة أو نسيها، رقم: (٤٤٣)

والنسائي طرفاً منه، في كتاب الطهارة، باب التيمم بالصعيد، رقم: (٣٢٢)

النَّبِيِّ ﷺ : (اجْمَعُوا لَهَا) . فَجَمَعُوا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَدَقِيقَةٍ وَسَوِيقَةٍ ، حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعَامًا ، فَجَعَلُوهَا فِي ثَوْبٍ ، وَحَمَلُوهَا عَلَى بَعِيرِهَا ، وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا ، قَالَ لَهَا : (تَعْلِمِينَ ، مَا رَزَيْنَا مِنْ مَائِكَ شَيْئًا ، وَلَكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَسْقَانَا) . فَأَتَتْ أَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ ، قَالُوا : مَا حَبَسَكَ يَا فُلَانَةُ ؟ قَالَتْ : الْعَجَبُ ، لَقِيتُ رَجُلَانِ ، فَذَهَبَا بِي إِلَى هَذَا الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّائِغُ ، فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا ، فَوَاللَّهِ ، إِنَّهُ لَأَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ وَهَذِهِ - وَقَالَتْ بِإِصْبَعِهَا الْوُسْطَى وَالسَّبَابِغَةَ ، فَرَفَعَتْهُمَا إِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي : السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ - أَوْ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ حَقًّا . فَكَانَ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ ذَلِكَ ، يُغَيِّرُونَ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ، وَلَا يُصِيبُونَ الصَّرَمَ الَّذِي هِيَ مِنْهُ ، فَقَالَتْ يَوْمًا لِقَوْمِهَا : مَا أَرَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ يَدْعُونَكُمْ عَمْدًا ، فَهَلْ لَكُمْ فِي الْإِسْلَامِ ؟ فَأَطَاعُوهَا فَدَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ . [۳۴۱ ، ۳۳۷۸]

تراجم رجال

مسدد

یہ مسدد بن مسرہ بن مسرہ بن مرعل بن ارندل بن سرندل بن غرندل بن ماسک بن مستورد اسدی ہیں، ان کا ترجمہ کتاب الایمان، باب من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه کے تحت آچکا ہے۔ (۱)

یحییٰ بن سعید

یہ ابوسعید یحییٰ بن سعید بن فروخ التمیمی البصری القطن ہیں، ان کے احوال بھی کتاب الایمان، باب من الایمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۲)

عوف

یہ ابوبہل عوف بن ابی جمیلہ العبدی البصری ہیں، عوف اعرابی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا ترجمہ کتاب الایمان، باب اتباع الجنائز من الایمان کے تحت آچکا ہے۔ (۳)

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۳، ۲/۲

(۳) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۵۲۲/۲-۵۲۴

ابورجاء

یہ عمران بن ملحان - بکسر المیم وسکون اللام، بعد ہا مہملۃ (۱) - الطَّارِدِی البصری ہیں۔ (۲) بنو تیم سے ان کا تعلق ہے۔ (۳) ان کا نام عطار دین بوز بھی نقل کیا گیا ہے۔ (۴) یہ اپنی کنیت (ابورجاء) سے زیادہ مشہور ہیں۔ (۵)

ان کے والد کے نام میں اختلاف ہے، چنانچہ بعض ملحان، بعض تیم اور بعض عبد اللہ ذکر کرتے ہیں۔ (۶)

ابن ابی حاتم نے ”عمران بن تیم“ کو اصح کہا ہے۔ (۷)
جاہلیت کا زمانہ پایا اور فتح مکہ کے بعد اسلام لائے، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کر سکے۔ (۸)

محمد بن سعد نے الطبقات الکبریٰ میں اپنی سند سے ابوالخارث الکرمانی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابورجاء العطار دین کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ”أدرکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأنا شاب

(۱) تقریب التہذیب، رقم: (۵۱۸۷)، ۷۵۳/۱

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵۶/۲۲، التاريخ الكبير للبخاري: ۴۱۰/۶، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۷۵/۴،

تذكرة الحفاظ للذهبي: ۱/۶۶، كتاب الجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسراني، رقم: (۱۴۸۲)،

۳۸۸/۱

(۳) الطبقات الكبرى لابن سعد: ۱۳۸/۷، سير أعلام النبلاء: ۲۵۳/۴

(۴) كتاب الثقات لابن حبان: ۲۱۷/۵، الطبقات الكبرى: ۱۳۸/۷، الإصابة: ۷۴/۴

(۵) تقریب التہذیب: ۷۵۳/۱

(۶) الإصابة: ۷۴/۴، كتاب الثقات لابن حبان: ۲۱۷/۵، تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، الاستيعاب بهامش

الإصابة: ۷۵/۴

(۷) الجرح والتعديل: ۳۸۸/۶، ۳۸۹

(۸) سير أعلام النبلاء: ۲۵۳/۴، تہذیب الکمال: ۳۵۶/۲۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، تذكرة الحفاظ:

أمر د (۱) یعنی میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، جب کہ میں اُس وقت بالکل نوجوان (بے ریش) تھا۔ یہ اپنے اسلام لانے کا واقعہ خود بیان کرتے ہیں کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی تو ہمارے پاس ایک گول قسم کا بت تھا، ہم نے اسے اٹھایا اور اونٹ کے پالان (کجاوہ) پر رکھ کر چل پڑے، راستے میں کسی صحرا سے گزرتے ہوئے وہ کھسک کر گر گیا اور ریت میں غائب ہو گیا، جب ہم واپس لوٹے تو دیکھا کہ ہمارا معبود نہیں ہے، چنانچہ ہم اس کی تلاش میں دوبارہ نکلے تو اسے ریت کے اندر پایا، پھر ہم نے اسے نکالا، اسی وقت سے اسلام نے میرے دل میں جگہ بنالی اور میں یہ کہنے لگا کہ ایسا معبود جو ریت میں گر کر غائب ہو جائے اور اپنی حفاظت نہ کر سکے وہ برا معبود ہی ہو سکتا ہے، حالانکہ ایک بکری بھی اپنی شرمگاہ کی حفاظت اپنی دم سے کر لیتی ہے، چنانچہ میں (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی غرض سے) مدینہ کی طرف چل پڑا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم رحلت فرما چکے تھے۔ (۲)

محمد بن سعد نے أبوخلدۃ سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو رجاء عطارودی سے پوچھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی تو تم کیا کیا کرتے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ میں اپنے گھر والوں کے اونٹ چرایا کرتا تھا۔ تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا وجہ تھی کہ تم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اسلام لانے نہیں گئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہم نے یہ سنا تھا کہ عرب میں ایک شخص مبعوث ہوا ہے جو اپنی اطاعت کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کو قتل کرتا ہے اور مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ ان کی اطاعت کیا ہے، تو ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دور رہے اور آپ کی زیارت نہ کر سکے۔ (۳)

لہذا ان کا شمار مخضرمین میں ہے۔ (۴) اسی لیے حافظ ذہبی فرماتے ہیں:

”من كبار المخضرمين، أدرك الجاهلية، وأسلم بعد فتح مكة، ولم

(۱) الطبقات الكبرى: ۱۳۸/۷، وكذا في التاريخ الكبير للبخاري: ۴۱۱/۶، وتهذيب الكمال: ۳۵۸/۲۲،

والاستيعاب بهامش الإصابة: ۲۴/۳، وتذكرة الحفاظ: ۶۶/۱

(۲) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني: ۳۰۵/۲، سير أعلام النبلاء: ۲۵۶/۴، ۲۵۷

(۳) الطبقات الكبرى: ۱۳۸/۷

(۴) تذكرة الحفاظ: ۶۶/۱، تقريب التهذيب: ۷۵۳/۱

یر النبی صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (۱)

یہ روایت کرتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عبد اللہ بن عباس، سمرہ بن جندب، عمران بن حصین اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ سے۔ (۲)
ان سے روایت کرنے والوں میں ایوب سختیانی، ابوالاھب جعفر بن حیان العطار دی، حماد بن نجیح، جریر بن حازم، الحسن بن ذکوان، قرہ بن خالد السدوسی، ابوالحارث الکرمانی، خالد الحذاء، سعید بن ابی عروبہ اور عوف الاعرابی وغیرہ ہیں۔ (۳)

یہ فرماتے تھے کہ میں نے عرب سے زیادہ گمراہ (اور جاہل) لوگ نہیں دیکھے کہ وہ لوگ سفید بکری لا کر اُس کی پوجا کرتے تھے، جب اسے کوئی بھیڑ یا اچک لیتا تو اس کی جگہ دوسری بکری کو پوجنا شروع کر دیتے۔ اور اگر کوئی خوبصورت چٹان (یا پتھر وغیرہ) مل جاتی تو اسے معبود بنا کر اسی کی طرف منہ کر کے عبادت کرتے، پھر اگر اس سے زیادہ کوئی خوبصورت چٹان مل جاتی تو اس پہلی کو ترک کر کے دوسری کو پوجنا شروع کر دیتے۔ (۴)
ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قرآن سیکھا اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے پاس اسے دہرایا، جب کہ یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے عمر میں بڑے تھے۔ (۵)
ابوالاھب کہتے ہیں کہ ابورجاء رمضان کی ہر دس راتوں میں ایک مرتبہ قرآن کریم ختم کیا کرتے تھے۔ (۶)

یحییٰ بن معین اور ابوزرعة فرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۷)

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۲۵۳/۴

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵۶/۲۲، سیر أعلام النبلاء: ۲۵۳/۴، تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، الإصابة: ۷۴/۴

(۳) تہذیب الکمال: ۳۵۶/۲۲، ۳۵۷، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۵، ۲۴/۳

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۲۵۴/۴

(۵) تہذیب الکمال: ۳۵۷/۲۲، تذکرۃ الحفاظ: ۶۶/۱، سیر أعلام النبلاء: ۲۵۷/۴، حلیۃ الأولیاء:

۳۰۶/۲، الطبقات الکبری: ۱۳۹/۷

(۶) سیر أعلام النبلاء: ۲۵۴/۴، ۲۵۵، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۵، ۲۴/۳

(۷) تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، تہذیب الکمال: ۳۵۷/۲۲، المجرع والتعذیل: ۳۸۹/۶

محمد بن سعد فرماتے ہیں: ”وكان ثقة في الحديث، وله رواية وعلم بالقرآن، وأم قومه في مسجدهم أربعين سنة“۔ (۱)

ابن عبد البر فرماتے ہیں: ”كان ثقة“۔ (۲)

حافظ ذہبی فرماتے ہیں: ”كان ثقة، نبیلاً، عالماً، عاملاً“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”مخضرم ثقة“۔ (۴)

یہ معمر تابعی تھے ان کی عمر ایک سو بیس [۱۲۰] سال تھی، بعض نے کہا کہ اس سے کچھ زیادہ تھی، بعض نے ایک سو ستائیس [۱۲۷] اور بعض نے ایک سو تیس [۱۳۰] سال ذکر کی ہے۔ (۵)

ان کے عہد وفات میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین و اصحاب رجال نے کہا کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے دور خلافت میں ان کا انتقال ہوا۔ اور بعض نے ہشام بن عبد الملک کا دور خلافت ذکر کیا ہے۔ (۶)

ان کی سن وفات میں بھی ۳۰۵ھ، ۳۰۷ھ اور ۳۰۸ھ کے مختلف اقوال ہیں۔ (۷)

محمد بن عمر واقدی نے ۱۷۱ھ سن وفات ذکر کیا ہے، لیکن ابن سعد فرماتے ہیں کہ یہ میرے نزدیک غلط

ہے۔ (۸)

(۱) الطبقات الكبرى: ۱۳۹/۷، كذا في تهذيب الكمال: ۳۵۷/۲۲، وتهذيب التهذيب: ۱۴۰/۸

(۲) تهذيب الكمال: ۳۵۸/۲۲، تهذيب التهذيب: ۱۴۰/۸

(۳) تذكرة الحفاظ: ۶۶/۱

(۴) تقريب التهذيب: ۷۵۳/۱

(۵) تهذيب الكمال: ۳۵۶/۲۲، تهذيب التهذيب: ۱۴۰/۸، كتاب الثقات: ۲۱۷/۵، تقريب التهذيب:

۷۵۳/۱، سير أعلام النبلاء: ۲۵۷/۴، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۲۵/۳

(۶) الإصابة: ۷۴/۴، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۲۵/۳، تهذيب التهذيب: ۱۴۰/۸، سير أعلام النبلاء:

۲۵۷/۴، تهذيب الكمال: ۳۵۸/۲۲

(۷) تذكرة الحفاظ: ۶۶/۱، سير أعلام النبلاء: ۲۵۷/۴، تهذيب التهذيب: ۱۴۱/۸، تهذيب الكمال:

۳۵۸/۲۲

(۸) الطبقات الكبرى: ۱۳۹/۷، تهذيب الكمال: ۳۵۷/۲۲، ۳۵۸، الإصابة: ۷۴/۴، تهذيب التهذيب:

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا انتقال حضرت حسن بصری رحمہ اللہ اور مشہور شاعر فرزدق سے

پہلے ہوا ہے، جب کہ حسن بصری رحمہ اللہ کا انتقال ۱۱۰ھ میں ہوا ہے۔ (۱)

محمد بن یحییٰ ذہلی کہتے ہیں کہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے پہلے ان کا انتقال ہوا ہے، لیکن مجھے یہ حتیٰ

طور پر معلوم نہیں کہ کس سن میں ان کا انتقال ہوا، البتہ میرا گمان ہے کہ ۱۰۵ھ میں انتقال ہوا ہے۔ (۲)

حافظ ذہبی نے ۱۰۵ھ کے قول کو (۳) اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور ابن عبد البر نے ۱۰۵ھ کے قول کو

اختیار کیا ہے۔ (۴)

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے ان کا جنازہ پڑھایا اور مشہور شاعر فرزدق بھی اس میں شریک

تھے۔ (۵)

اس کے بعد فرزدق نے ابورجاء کے بارے میں ایک مرثیہ کہا جس کے چند اشعار یہ ہیں:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ النَّاسَ مَاتَ كِبَرُهُمْ
وَقَدْ كَانَ قَبْلَ الْبَعْثِ بِعَثٍ مُحَمَّدٍ
وَلَمْ يُغْنِ عَنْهُ عَيْشٌ سَبْعِينَ حِجَّةً
وَسَتِينَ لَمَّا بَاتَ غَيْرُ مُوسَى
وَلَوْ كَانَ طَوْلُ الْعُمْرِ يُخْلِدُ وَاحِدًا
وَيُدْفَعُ عَنْهُ عَيْبَ عَمْرِؤَ عَمْرَدٍ
لَكَانَ الَّذِي رَاحُوا بِهِ يَخْمِلُونَهُ
مَقِيمًا وَلَكِنْ لَيْسَ حَيًّا بِمُخْلَدٍ (۶)

(۱) تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، تہذیب الکمال: ۳۵۸/۲۲

(۲) تہذیب الکمال: ۳۵۸/۲۲، تہذیب التہذیب: ۱۴۰/۸، الإصابة: ۷۴/۴

(۳) تذکرۃ الحفاظ: ۶۶/۱، الکاشف: ۳۳۸/۲

(۴) تقریب التہذیب: ۷۵۳/۱، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۵/۳

(۵) تہذیب الکمال: ۳۵۸/۲۲

(۶) تہذیب الکمال: ۳۵۹/۲۲، الإصابة: ۲۵/۳، ۲۶، سیر أعلام النبلاء: ۲۵۶، ۲۵۵/۴

ترجمہ

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ لوگوں میں ان کے بڑے (معمّر) آدمی کا انتقال ہو گیا، حالانکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے بھی موجود تھے۔

آج جب وہ تکیہ کا سہارا لگائے بغیر رات گزار رہا ہے تو ایک سو تیس [۱۳۰] سال کی عمر نے اسے کوئی فائدہ نہیں دیا۔

اگر لمبی عمر کسی کو ہمیشہ کے لیے باقی رکھنے اور اس کی زندگی کے عیوب کو دور کرنے کا سبب ہوتی۔

تو جس شخص کو لوگ آج اٹھا کر لا رہے تھے، وہ دنیا میں رہ جاتا، لیکن یہ بات اٹل ہے کہ کسی بھی جاندار نے ہمیشہ نہیں رہنا۔

اصحاب صحاح ستہ نے ان سے روایات لی ہیں۔ (۱)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

عمران

یہ عمران بن حصین بن عبید بن خلف الخزاعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ (۳)

”خلف“ تک ان کے نسب میں تمام اہل تراجم و طبقات کا اتفاق ہے، اس کے بعد نسب میں کچھ

اختلاف ہے۔ (۴) ان کے بیٹے یحیٰ - بنون وجیم مصغرا (۵) - کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کی کنیت

(۱) تہذیب الکمال: ۲۲/۳۶۰

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۵/۲۱۷

(۳) کتاب الجمع بین رجال الصحيحین: ۱/۳۸۸، الإصابة: ۳/۲۶، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۳/۲۲،

الطبقات الكبرى لابن سعد: ۷/۹، تذکرۃ الحفاظ: ۱/۲۹، تقریب التہذیب، رقم الترجمة: ۵۱۶۶،

۱/۷۵۰، سیر أعلام النبلاء: ۲/۵۰۸، خلاصة تہذیب تہذیب الکمال للخزرجی، ص: ۲۹۵

(۴) چنانچہ ابن القیسری نے ”خلف بن عبد تمیم بن سالم بن غاضرہ ابن سلول“ ذکر کیا ہے۔ (کتاب الجمع بین

رجال الصحيحین: ۱/۳۸۸)

ابونجید ہے۔ (۱)

یہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم غزوہ خیبر کے سال ۷ ہجری میں اسلام لائے۔ (۲)
یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معقل بن یسار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ (۳)
ان سے بشیر بن کعب العدوی، ابوقنادہ العدوی، حسن بصری، ابوالاسود الدیلی، حفص اللیثی، ربیع بن

حافظ مزی، ابن عبدالبر اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے "خلف بن عبد فہم بن سالم بن غاضرة بن سلول بن حبشیہ بن سلول بن کعب بن عمرو" ذکر کیا ہے، یعنی "خلف" کے بعد "عبد فہم" ذکر کیا ہے، جب کہ ابن القیسرانی نے "عبد حمیم" ذکر کیا ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۸/۱۲۵، ۱۲۶، وتہذیب الکمال: ۲۲/۳۱۹، ۳۲۰، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۲/۳)

حافظ ابن حجر نے الإصابہ میں ابن الکلی کے حوالے سے "خلف بن عبد فہم بن حذیفہ بن جہمہ بن غاضرة بن حبشیہ بن کعب بن عمرو" ذکر کیا ہے، یعنی "عبد فہم" کے بعد "سالم" کی بجائے "حذیفہ بن جہمہ" ذکر کیا ہے۔ (الإصابة: ۲۶/۳)

محمد بن سعد نے اپنی طبقات میں "خلف بن عبد فہم بن ضریہ بن جہمہ بن غاضرة بن حبشیہ ابن کعب بن عمرو" ذکر کیا ہے، یعنی ابن الکلی کے ذکر کردہ نسب میں "حذیفہ بن جہمہ" تھا اور یہاں "ضریہ بن جہمہ" ہے۔
پھر اکثر اصحاب تراجم نے یہیں (عمرو) تک ذکر کیا ہے، جب کہ حافظ مزی نے اس سے آگے "قحطان" تک نسب اس طرح بیان کیا ہے: "عمرو بن زبیعہ، وھولخی بن حارثہ بن عمرو بن عامر بن حارثہ ابن امرئ القیس بن ثعلبہ بن مازن بن الأزرد بن الغوث بن نبت بن مالک بن زید بن کھلان بن سبا بن یشجب بن یعر ب بن قحطان الخزاعی"۔ (تہذیب الکمال: ۲۲/۳۲۰)

(۵) تقریب التہذیب: ۱/۷۵۰، الإصابة: ۲۶/۳، خلاصة الخزر جي: (ص: ۲۹۵)

(۱) الإصابة: ۲۶/۳، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۲/۳، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۹/۷، کتاب الجمع

بین رجال الصحیحین: ۱/۳۸۸

(۲) تہذیب الکمال: ۲۲/۳۲۰، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۲/۳، تہذیب التہذیب: ۸/۱۲۶، تقریب

التہذیب: ۱/۷۵۰، الإصابة: ۲۶/۳، تذکرة الحفاظ: ۱/۲۹، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، خلاصة

الخزر جي: (ص: ۲۹۵)، الکاشف: ۲/۳۳۵

(۳) تہذیب الکمال: ۲۲/۳۲۰، تہذیب التہذیب: ۸/۱۲۶

حراش، زرارہ بن اونی، صفوان بن محرز، عامر شعی، قتادہ، محمد بن سیرین، مطرف بن عبد اللہ بن الشخیر، یزید بن عبد اللہ بن الشخیر، ان کے بیٹے نجید بن عمران بن حصین، ہلال بن ییاف، ابورجاء العطارری اور بصرہ وکوفہ کے تابعین کی ایک جماعت روایت کرتی ہے۔ (۱)

اسلام لانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کئی غزوات میں شریک ہوئے۔ (۲)
علماء، فضلاء اور فقہاء صحابہ میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ (۳) مستجاب الدعوات تھے۔ (۴) بزرگی کا یہ عالم تھا کہ فرشتے انہیں سلام کیا کرتے تھے۔ (۵)
فتح مکہ کے موقع پر قبیلہ خزاعہ کا جھنڈا ان کے ہاتھوں میں تھا۔ (۶) جنگ صفین میں کسی بھی جانب سے شرکت نہیں کی۔ (۷)

اہل بصرہ کو علم دین سکھانے کے لیے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں بصرہ بھیجا تھا۔ (۸)
بعد ازاں وہاں کے قاضی مقرر ہوئے۔ (۹)

-
- (۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۳۲۰/۲۲، ۳۲۱، تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۳/۳، الإصابة: ۲۶/۳، الجرح والتعديل: ۳۷۸/۶
- (۲) سیر أعلام النبلاء: ۵۰۹/۲، الطبقات الكبرى لابن سعد: ۹/۷، الإصابة: ۲۶/۳
- (۳) تذکرة الحفاظ: ۳۰/۱، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۲۳/۳، خلاصة الخزر جي: (ص: ۲۹۵)، تقریب التہذیب: ۷۵۰/۱
- (۴) الإصابة: ۲۷/۳
- (۵) تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، الإصابة: ۲۷/۳، تذکرة الحفاظ: ۲۹/۱، الکاشف: ۳۳۵/۲، خلاصة الخزر جي: (ص: ۲۹۵)، عمدة القاري: ۲۶/۴
- (۶) الإصابة: ۲۶/۳، تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸
- (۷) خلاصة الخزر جي: (ص: ۲۹۵)، تذکرة الحفاظ: ۳۰/۱، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۹/۲
- (۸) عمدة القاري: ۲۶/۴، الکاشف: ۳۳۵/۲، تذکرة الحفاظ: ۲۹/۱، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، الإصابة: ۲۶/۳، الطبقات الكبرى: ۱۰/۷
- (۹) عمدة القاري: ۲۶/۴، تذکرة الحفاظ: ۲۹/۱، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، تہذیب الکمال: ۳۲۱/۲۲

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ قسم کھا کر کہا کرتے تھے کہ بصرہ میں اہل بصرہ کے لیے حضرت عمران بن

حصین - رضی اللہ عنہ - سے بہتر آدمی کوئی نہیں آیا۔ (۱)

محمد بن سیرین فرماتے ہیں: "أفضل من نزل البصرة من الصحابة عمران وأبو بكر". (۲) کہ
حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سے بصرہ میں اقامت کرنے والوں میں سب سے افضل عمران بن
حصین اور ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہم تھے۔

عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب سے میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم
کے ہاتھ پر بیعت کی ہے اس کے بعد سے میں نے دائیں ہاتھ سے (حیاء اور غیرت کی وجہ سے) اپنی شرمگاہ کو
نہیں چھوا۔ (۳)

ان کی مسندات کی تعداد ایک سو اسی [۱۸۰] ہے۔ (۴) جن میں سے نو [۹] احادیث پر شیخین کا اتفاق
ہے، جب کہ چار احادیث میں امام بخاری اور نو احادیث کی تخریج میں امام مسلم رحمہما اللہ منفرد ہیں۔ (۵)
ائمہ ستہ نے ان کی روایات ذکر کی ہیں۔ (۶)

ابن مندہ نے ان کی وفات کا سن ۵۳ھ ذکر کیا ہے۔ (۷)

(۱) تذکرۃ الحفاظ: ۲۹/۱، سیر أعلام النبلاء: ۵۰۸/۲، الإصابة: ۲۷/۳، تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸،
تہذیب الکمال: ۳۲۱/۲۲

(۲) الإصابة: ۲۷/۳، الاستیعاب بھامش الإصابة: ۲۲/۳، تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸، سیر أعلام النبلاء:
۵۰۹/۲، التاريخ الكبير: ۴۰۸/۶

(۳) سیر أعلام النبلاء: ۵۰۹/۲

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۵۱۱/۲، عمدة القاري: ۲۶/۴

علامہ صفی الدین احمد بن عبد اللہ الخرزجی نے ان کی مرویات کی تعداد ایک سو تیس ۱۳۰ ذکر کی ہے۔ (خلاصۃ

تہذیب التہذیب الکمال، ص: ۲۹۵)

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۵۱۲/۲

علامہ خزرجی نے تصفق علیہ مرویات کی تعداد آٹھ ذکر کی ہے۔ (خلاصۃ الخزرجی، ص: ۲۹۵)

(۶) تہذیب الکمال: ۳۲۱/۲۲

(۷) تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸، الإصابة: ۲۷/۳

لیکن حافظ ابن حجر، حافظ ذہبی، علامہ خزرجی، محقق عینی، حافظ مزنی، محمد بن سعد، ابن عبد البر اور ابن القیسر انی جیسے محققین اور جمہور محدثین کی رائے یہ ہے کہ ۵۲ھ میں سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں بصرہ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۱) رضی اللہ عنہ وعنہم أجمعین۔

شرح حدیث

حدیث لیلة التعریس

حدیث باب میں جس واقعہ کا ذکر ہے وہ واقعہ جس شب میں پیش آیا اس کو ”لیلة التعریس“ کہتے ہیں اور اس حدیث کو ”لیلة التعریس والی حدیث“ کہتے ہیں۔ تعریس کہتے ہیں آخر شب میں نزول کرنے اور پڑاؤ ڈالنے کو۔ (۲)

(۱) الکاشف: ۳۳۵/۲، تقریب التہذیب: ۷۵۰/۱، خلاصة تہذیب التہذیب الکمال: (ص: ۲۹۵)، عمدة القاری: ۲۶/۴، تذکرۃ الحفاظ: ۲۹/۱، تہذیب الکمال: ۳۲۱/۲۲، سیر أعلام النبلاء: ۵۱۱/۲، الإصابۃ: ۲۷/۳، الاستیعاب بہامش الإصابۃ: ۲۲/۳، تہذیب التہذیب: ۱۲۶/۸، الطبقات الکبری لابن سعد: ۱۲/۷، (۲) اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ تعریس اول شب میں نزول کو کہا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ آرام کی جگہ پر پڑاؤ ڈالنا، خواہ رات کا وقت ہو یا دن کا۔ لیکن پہلا قول ہی زیادہ مشہور ہے، یعنی سفر کے دوران رات کے آخری حصے میں کسی جگہ پڑاؤ ڈالنا، کچھ دیر آرام کر کے پھر کوچ کرنا۔

سید محمد مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

”و) أعرَسَ (القوم) في السفر (نزولوا في آخر الليل للاستراحة) ثم أنا خوا وناموا نومة خفيفة، ثم ساروا مع انفجار الصبح سائرین (کعرَسوا) تعریسا (وهذا أكثر) وأعرَسوا لغة قليلة. وقيل: التعریس أن یسير النهار كله وينزل أول الليل. وقيل: هو النزول في المعهد أي حين كان من لیل أو نهار“. (تاج العروس، فصل العین من باب السین: ۱۸۹/۴)

کذا فی: لسان العرب، مادة: عرس: ۱۳۲/۹

و ذکر ابن الأثیر: ”کان (صلی اللہ علیہ وسلم) إذا عرس بلیل توسد لينة، وإذا عرس عند الصبح نصب ساعده نصبا ووضع رأسه على كفه“. التعریس: نزول المسافر آخر الليل نزلة للنوم والاستراحة، يقال منه: عرس يعرس تعریسا، ويقال فيه: أعرس“. (النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة: عرس: ۱۸۱/۲)

چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آخر شب میں پڑاؤ ڈالا تھا اس لیے اس کو لیلۃ التعریس کہتے ہیں۔ (۱)

کنا فی سفر مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ہم کسی سفر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔

سفر مذکور کی تعیین میں اختلاف

یہاں اس سفر کی کوئی تعیین نہیں کہ یہ کون سا سفر تھا، اس کی تعیین میں بہت اختلاف ہے۔
چنانچہ مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قفل من غزوة خيبر، سار ليله، حتى إذا أدركه الكرى عرس“۔ (۲) کذا فی ابن ماجہ وروایۃ لأبي داود۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ غزوہ خیبر سے واپسی کا ہے۔

صحیحین اور ابوداؤد میں حضرت عمران اور ابوقحادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایت میں ہے: ”کنا فی سفر“ ابہام کے ساتھ، اسی طرح ابوداؤد میں عمرو بن أمیہ الضمری کی روایت میں بھی ہے۔ (۳)
ابوداؤد اور مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے:

”أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من يكلونا؟“ فقال بلال: أنا“ إلخ۔ (۴)
اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ کے زمانے کا ہے۔

کذا فی معجم الصحاح للجوهري، ص: ۶۸۹

(۱) تقریر بخاری: ۱۱۳/۲

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم:

(۶۸۰)، وأوجز المسالك: ۳۱۶/۱

(۳) انظر: (أبوداود، رقم: ۴۳۵، ۴۴۲، وأوجز المسالك: ۳۱۶/۱)

(۴) أبوداود، کتاب الصلاة، باب فیمن نام عن صلاة أو نسيها، رقم: (۴۴۵)

موطا امام مالک میں زید بن اسلم کی ایک مرسل روایت میں ہے:

”عُرِّسَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة بطريق مكة، ووكلَّ

بلالا أن يوقظهم للصلاة“۔ (۱)

مصنف عبدالرزاق میں حضرت عطاء بن یسار کی مرسل روایت اور دلائل النبوة للبيهقي میں

حضرت عتبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ تبوک کے راستے میں پیش آیا۔ (۲)

ابوداؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ غزوہ جیش الأمراء کے موقع پر پیش آیا۔ (۳)

لیکن ابن عبدالبر نے اسے رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ غزوہ جیش الأمراء تو غزوہ موتہ کا نام ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس میں شریک ہوئے ہی نہیں تھے، اسی کو ”سریۃ الأمراء“ بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ امیر لشکر زید بن حارثہ ہیں، اگر ان کی شہادت ہو جائے تو جعفر بن ابی طالب امیر ہوں گے، اگر یہ شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ امیر ہوں گے اور اگر وہ بھی شہید ہو جائیں تو مسلمان جس کو چاہیں اپنا امیر بنالیں۔ چنانچہ یہ تینوں امراء یکے بعد دیگرے شہید ہو گئے، اس کے بعد خالد بن ولید رضی اللہ تعالیٰ عنہ باتفاق رائے امیر قرار پائے۔

(۱) الموطا، کتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم: (۲۶)، ۱/۱۴

(۲) کذا فی عمدة القاری: ۲۷/۴، وفتح الباری: ۴۴۸/۱، وأوجز المسالك: ۳۱۶/۱، ولفظه فی حدیث عتبہ بن عامر الجهني رضي الله تعالى عنه: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، فاستقر قد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان منها على ليلة فلم يستيقظ حتى كانت الشمس قيد رمح، قال: ألم أقل لك يا بلال: اكلاً لنا الفجر“۔ (دلائل النبوة للبيهقي، باب ماروي في خطبته صلى الله عليه وسلم بتبوك: ۲۴۱/۵)

(۳) ولفظه: ”..... نا خالد بن سمير قال: قدم علينا عبد الله بن رباح الأنصاري من المدينة - وكانت الأنصار تفقهه - فحدثنا قال: حدثني أبو قتادة الأنصاري، فارس رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جيش الأمراء، بهذه القصة، قال: فلم توقظنا إلا الشمس طالعة إلخ. رقم: (۴۳۶)۔

بہر حال ابن عبد البر نے اس سے غزوہ جیش الأمراء مراد لینا وہم قرار دیا ہے۔ (۱)
لیکن ہو سکتا ہے کہ غزوہ جیش الأمراء سے مراد غزوہ خیبر ہو، اس لیے کہ خیبر جب فتح ہوا تو اس موقع پر
مختلف امراء قتل کیے گئے۔ (۲)

واقعہ لیلۃ التمر لیس ایک تھا یا متعدد؟

اس بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے کہ یہ واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا یا متعدد بار؟ چنانچہ جمہور کی رائے
یہ ہے کہ یہ واقعہ ایک ہے، لیکن واقعات اور روایات میں اختلاف اس قدر شدید ہے کہ اسے ایک قرار دینا بہت
مشکل ہے۔ اس لیے محققین کی رائے یہ ہے کہ کم از کم دو مرتبہ یہ واقعہ پیش آیا اور بعض نے کہا کہ تین مرتبہ پیش
آیا۔ (۳)

چنانچہ حافظ ابو محمد اصیلی نے جزم کے ساتھ اسے ایک واقعہ قرار دیا ہے، لیکن قاضی عیاض نے ان کا
تعقب کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک قصہ ہو ہی نہیں سکتا، اس لیے کہ یہی قصہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ
عنه کی حدیث میں بھی ہے اور حضرت ابوقحادہ کی روایت میں بھی اور دونوں میں بہت مغایرت ہے، لہذا اسے ایک
قصہ قرار دینا کسی طرح درست نہیں۔ (۴)

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے قاضی عیاض کی رائے سے اتفاق کیا اور وجوہ مغایرت بیان کرتے
ہوئے فرمایا کہ ابوقحادہ رضی اللہ تعالیٰ عنه کے قصہ میں حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نہیں

(۱) فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، باب مرسل زيد
بن اسلم: ۱۸۶/۱، ۱۸۷

(۲) وقال الحافظ بعد ذكر رواية أبي داود:

”وتعقبه ابن عبد البر بأن غزوة جيش الأمراء هي غزوة موتة، ولم يشهد لها النبي صلى الله عليه
وسلم، وهو كما قال، لكن يحتمل ان يكون المراد بغزوة جيش الأمراء غزوة أخرى غير غزوة موتة“. (فتح
الباري: ۱/۴۴۸، ۴۴۹)

(۳) تقریر بخاری: ۲/۱۱۳

(۴) فتح الباري: ۱/۴۴۹، عمدة القاري: ۴/۲۸، أنوار المحمود على سنن أبي داود: ۱/۱۸۹، أوجز

المسالك: ۱/۳۱۶، شرح الزرقاني: ۱/۳۳

تھے، جب کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے کہ ابو بکر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی اسی موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جیسا کہ حدیث باب میں آگے آ رہا ہے۔

نیز حضرت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قصہ میں ہے کہ سب سے پہلے ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیدار ہوئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تکبیر سے بیدار ہوئے، جب کہ حضرت ابوقحادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قصہ میں ہے کہ سب سے پہلے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔

اس کے علاوہ دونوں حضرات کی روایات میں اور بھی بہت سی وجوہ مغایرت پائی جاتی ہیں، بناء بریں اسے ایک قصہ قرار دینا درست نہیں۔ (۱)

اتحاد قصہ کے قائلین کی طرف سے ایک دلیل یہ بھی پیش کی جاتی ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن رباح جو ابوقحادہ سے اس قصہ کو روایت کرتے ہیں وہ (عبداللہ بن رباح) کہتے ہیں کہ میں مسجد جامع میں اس قصہ کو بیان کر رہا تھا اور عمران بن حصین مجھے بیان کرتے ہوئے سن رہے تھے، تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ اے نوجوان! خوب غور و خوض سے یہ حدیث بیان کرنا، اس لیے کہ میں بھی اس رات اس قصہ میں حاضر تھا۔ تو حضرت عبداللہ بن رباح نے فرمایا کہ پھر تم اس حدیث کے بارے میں مجھ سے زیادہ علم رکھتے ہو۔ (۲)

حضرت عبداللہ بن رباح نے حضرت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حاضر ہونے کا انکار نہیں کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقحادہ اور حضرت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا قصہ ایک ہی ہے۔ (۳)

لیکن قائلین تعدد کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں قصوں میں حاضر ہوں اور ان میں سے ایک بیان کیا اور عبداللہ بن رباح نے دوسرا قصہ بیان کیا۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۹۹، عمدۃ القاری: ۲۸/۴

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (۶۸۱)۔

(۳) فتح الباری: ۱/۴۹۹

(۴) فتح الباری: ۱/۴۹۹

امام نووی رحمہ اللہ کی رائے

امام نووی رحمہ اللہ بھی تعدد قصہ کے قائل ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ یہ قصہ دو مرتبہ پیش آیا۔ (۱)

ابوبکر بن العربی کی رائے

قاضی ابوبکر بن العربی فرماتے ہیں کہ یہ قصہ تین مرتبہ پیش آیا:

پہلی مرتبہ وہ ہے جو حضرت ابوقحادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں مذکور ہے، اس میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما موجود نہیں تھے۔

اور دوسری مرتبہ وہ ہے جو حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں مذکور ہے، جس میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما موجود تھے۔

اور تیسرا قصہ وہ ہے جس میں حضرت ابوبکر اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ذکر ہے۔ (۲)

ابن عبد البر کی رائے اور تمام روایات میں تطبیق

ابو عمر ابن عبد البر کی رائے یہ ہے کہ یہ قصہ ایک ہی مرتبہ پیش آیا، اس لیے روایات میں جو مختلف مواضع کا ذکر آیا ہے، انہیں ایک ہی قصہ پر محمول کرنے اور ان میں جمع اور تطبیق کی صورت انہوں نے اختیار کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خیبر سے واپسی پر پیش آیا، جیسا کہ ابن شہاب زہری نے سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے، اس سلسلے میں وارد روایات میں سے یہ سب سے قوی روایت ہے اور یہی صحیح ہے۔

اور زید بن اسلم کی روایت میں جو اس بات کا ذکر ہے کہ یہ واقعہ مکہ کے راستے میں پیش آیا، یہ روایت سابقہ کے مخالف نہیں، اس لیے کہ مدینہ سے خیبر اور مکہ کا راستہ قریب قریب ایک ہی ہے، بلکہ بعض اوقات قافلے ان دونوں راستوں کو ایک ہی بنا کر استعمال کرتے ہیں۔

(۱) فقال: "واختلفوا هل كان هذا النوم مرة أو مرتين، وظاهر الأحاديث مرتان" (شرح النووي: ۱۸۸/۵)

(۲) عمدة القاري: ۲۸/۴، أو جز المسالك: ۳۱۶/۱، ۳۱۷

علاوہ ازیں اگر زید بن اسلم کی اس روایت اور ابن شہاب زہری کی روایت میں تعارض تسلیم کر بھی لیا جائے، تب بھی ابن شہاب زہری کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی، اس لیے کہ وہ حدیث مرفوع ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور زید بن اسلم کی روایت مرسل روایت ہے، لہذا وہ حدیث مرفوع کے مقابلے میں حجت نہیں۔

پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”من یوقظنا؟ فقلت: أنا أو قطکم“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کون ہمیں صبح کی نماز کے لیے بیدار کرے گا؟ تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں بیدار کروں گا۔ جب کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیدار کرنے کی ذمہ داری حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصے الگ الگ ہیں۔

ابن عبدالبر نے اس کا جواب دیتے ہوئے اور اس میں تطبیق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں صرف اتنا ہی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں صبح آپ لوگوں کو بیدار کروں گا، اس میں یہ نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی انہیں اس بات پر مامور کیا ہو کہ آپ ہمیں صبح بیدار کریں، لہذا ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی پیشکش اور خدمت کو رد کر کے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو یہ خدمت سونپ دی ہو۔

پھر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت میں ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ کے زمانے کا ہے، اس میں اور خیبر والی روایت میں بھی کوئی تعارض نہیں، اس لیے کہ دونوں کا زمانہ قریب قریب ایک ہی ہے اور ایک ہی سال میں یہ واقعات پیش آئے، اس لیے کہ حدیبیہ سے واپسی پر خیبر کا واقعہ پیش آیا، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ گئے، اُس موقع پر یہ آیات نازل ہوئیں، ﴿وعدکم اللہ مغنم کثیرہ﴾ (۱) جس میں فتح خیبر کی خوشخبری تھی، چنانچہ حدیبیہ سے واپسی پر فتح خیبر کا واقعہ پیش آیا، اسی وجہ سے خیبر کے مغنم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل حدیبیہ پر تقسیم فرمائے، لہذا حدیبیہ اور خیبر والی روایات میں بھی کوئی تعارض نہیں۔

اور خالد بن سمیر نے عبداللہ بن ربیع سے، انہوں نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہی حدیث روایت کی ہے، جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ یہ واقعہ غزوہ حیش الأ مرأ کے موقع پر پیش آیا، یہ وہم ہے اور تمام حضرات کے نزدیک غلط ہے، اس لیے کہ غزوہ حیش الأ مرأ یہ غزوہ موتہ ہی ہے اور غزوہ موتہ ایک سریہ تھا

جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت نہیں فرمائی تھی، بلکہ حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امیر مقرر فرمایا تھا اور فرمایا کہ ان کی شہادت کے بعد جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے بعد حضرت عبد اللہ بن رواحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ امیر ہوں گے۔

علاوہ ازیں عبد اللہ بن رباح سے خالد بن سمیر کے علاوہ ثابت البنانی اور سلیمان التیمی نے بھی اُس روایت کو ذکر کیا ہے، جو خالد بن سمیر کی ذکر کردہ روایت سے مختلف ہے اور محدثین کرام کے نزدیک خالد بن سمیر کی روایت کے مقابلہ میں وہی صحیح ہے۔

لہذا جمیش الأمرء والی روایت درست نہیں، نہ ہی اس کے ذریعے روایات میں تعارض کا ثبوت درست ہے۔

اور حضرت عطاء بن یسار کی روایت میں جو غزوہ تبوک کا ذکر آیا ہے کہ یہ واقعہ تبوک کے موقع پر پیش آیا، تو وہ روایت صحیح نہیں، اس لیے کہ دیگر مسند اور صحیح روایات اس کے خلاف ہیں۔

علاوہ ازیں عطاء بن یسار کی وہ روایت مرسل ہے، جسے امام عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں ان الفاظ سے ذکر کیا ہے:

”عن ابن جریج: قال أخبرني سعد بن إبراهيم، عن عطاء بن يسار:

أنها غزوة تبوك، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بلالا، فأذن في مضجعه

ذلك بالاولى، ثم مشوا قليلا، ثم أقام فصلوا الصبح“ (۱)

(۱) فتح المالك بتبويب ابن عبد البر، كتاب وقوت الصلاة: ۱۸۷/۱

أقول: هكذا ذكره ابن عبد البر، وكذا ذكر الحافظ في ”الفتح“ والعيني في ”العمدة“ عن عطاء بن

يسار مرسلًا: أنها في غزوة تبوك، ونسبها إلى المصنف للإمام عبد الرزاق.

ولم أجد في ذلك، وإنما ذكر الإمام عبد الرزاق روايتين عن عطاء: ففي الأولى منهما: ”عبد الرزاق،

عن ابن جریج قال: أخبرني عطاء، أن النبي صلى الله عليه وسلم بينا هو في بعض أسفاره، فصار ليلتهم، حتى

إذا كان من آخر الليل نزلوا للتعريس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”من يوقظنا للصبح؟“ فقال بلال:

أنا، فتوسد بلال ذراع ناقته، فلم يستيقظوا حتى طلعت الشمس، فقام النبي صلى الله عليه وسلم فتوضأ، فركع

ركعتين في معرسة، ثم سار ساعة، ثم صلى الصبح. فقلت لعطاء، أي سفر هو؟ قال: لا أدري“ (كتاب

لہذا مسند روایات کے مقابلے میں وہ حجت نہیں۔ (۱)

یہ ابو عمر بن عبد البر کی رائے اور تحقیق تھی جس میں انہوں نے لیلۃ التعریس والی مختلف روایات میں تطبیق دینے اور اسے ایک ہی قصہ قرار دینے کی کوشش کی۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس میں انہوں نے حد درجہ تکلف سے کام لیا ہے، اس لیے کہ ادھر حدیبیہ کا ذکر ہے ادھر خیبر کا، یہاں مکہ کا ذکر ہے وہاں تبوک کا، یہ سب ایک ساتھ کس طرح جمع ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے محققین حضرات نے اسے مثنیٰ بر تکلف قرار دے کر رد کیا ہے۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”و حاول ابن عبد البر الجمع بينهما بأن زمان رجوعهم من خيبر قريب من زمان رجوعهم من الحديبية، وأن اسم طريق يصدق عليهما، ولا يخفى ما فيه من التكلف، ورواية عبد الرزاق بتعيين غزوة تبوك ترد عليه“۔ (۲)

علامہ یعنی رحمہ اللہ ابن عبد البر کی مذکورہ تطبیق ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وفيه تعسف، على أن رواية عبد الرزاق بتعيين غزوة تبوك ترد عليه“۔ (۲)

الصلاة، باب من نسي صلاة أو نام عنها، رقم: ۲۲۴۲، ۴۳۲/۱

ففيه أنه لم يعين السفر ابتداءً، وحين سئل عنه فاعتذر عن تعيينه.

وفي الأخرى منهما: ”عبد الرزاق، عن ابن جريج قال: أخبرني سعد بن إبراهيم، عن عطاء بن يسار قال: نام رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يستيقظ إلا لحر الشمس، فسار حتى جاز الوادي، وقال: ”لا نصلي حيث أنسانا الشيطان“۔ قال: فصلی ركعتين وأمر بلالا فأذن وأقام فصلى“۔ (رقم: ۲۲۴۳، ۴۳۲/۱)

وليس فيه كذلك ذكر تبوك، ويمكن أن تكون هذه الرواية مذكورة في غير هذا الموضع، لذلك جزم ابن عبد البر والحافظ ابن حجر والعلامة العيني بنسبتها إليه، والله أعلم.

(۱) فتح المالك بتبويب ابن عبد البر، كتاب وقوت الصلاة: ۱۸۷/۱

(۲) فتح الباري: ۴۹۹/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۸/۱

علامہ زرقانی مذکورہ تطبیق ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”ولا يخفى تكلفه، ورواية غزوة تبوك ترد عليه“۔ (۱)

ان تمام محققین کے نزدیک ابن عبدالبر کا مذکورہ واقعہ کو ایک قرار دینا درست نہیں، اس لیے کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے، وہ خاص طور سے اس قصہ کے ایک ہونے کی تردید کرتی ہے۔

اس کے علاوہ محققین حضرات تعدد قصہ پر ایک استدلال یہ بھی کرتے ہیں کہ اس قصہ میں رات کو نگرانی کرنے اور صبح نماز کے لیے بیدار کرنے کی ذمہ داری مختلف روایات میں مختلف حضرات کے نام ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے:

”وقال لبلال: اكمل لنا الليل“۔ (۲)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ذمہ داری حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سونپی گئی۔

طبرانی میں حضرت عمرو بن امیہ الضمری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہ قصہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قصہ کی طرح بیان کیا گیا ہے، اس میں ہے کہ صبح بیدار کرنے کی ذمہ داری ذو ظفر (۳) حبشی کی تھی، اصل روایت ابوداؤد میں ہے۔ (۴)

ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صبح بیدار کرنے کی ذمہ داری حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تھی۔ (۵)

(۱) شرح الزرقانی: ۳۳/۱

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم: (۶۸۰)

(۳) میخبر: وهو بكسر الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الموحدة. (فتح الباري: ۱/۴۴۹)، وبذل

المجهود: ۱۵۱/۳

(۴) أبوداود، کتاب الصلاة، باب فيمن نام عن صلاة أو نسيها، رقم: (۴۴۳، ۴۴۴)، كذا في فتح الباري:

۴۴۹/۱

(۵) ونصه: ”عن عبد الله بن مسعود قال: ”سرنا ذات ليلة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلنا: يا رسول الله، لو أمسسنا الأرض، فنمنا ورعنا ركائبنا؟ قال: فمن يحرسنا؟ قال: قلت: أنا. فغلبتني عيني، فلم يوقظني إلا وقد طلعت الشمس، ولم يستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بكلامنا، قال: فأمر بلالا

یہ تمام روایات صراحت کے ساتھ تعددِ قصہ پر دلالت کرتی ہیں، لہذا صحیح اور رائج یہی ہے کہ یہ قصہ متعدد بار پیش آیا۔ (۱)

وإنا أُسْرِينَا

اور ہم رات کو چلتے رہے۔

بعض نسخوں میں ”اُسْرِينَا“ کی جگہ ”سَرِينَا“ آیا ہے۔ (۲)

اُسْرِي إِسْرَاءُ، باب افعال سے اور سَرِي سُرِي وَسَرِيَّةٌ وَسُرِّيَّةٌ، باب ضرب سے ناقص یا ئی استعمال ہوتا ہے، دونوں کا معنی ایک ہی ہے، یعنی رات کے ایک حصے میں چلنا، سفر کرنا۔ (۳)
اس کا ایک معنی ساری رات چلنے کا بھی نقل کیا گیا ہے، لیکن حدیثِ باب سے اس کی تردید ہوتی ہے، اس لیے کہ اس میں یہ صیغہ استعمال ہوا ہے، جب کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ساری رات نہیں چلے

فأذن ثم أقام، فصلی بنا۔ (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، ذكر البيان بأن هذه الصلاة التي وصفناها صلاحها صلى الله عليه وسلم بعد ما ذهب وقتها بأذان وإقامة، رقم: (۱۵۷۸)، ۵۶/۴
(۱) فتح الباري: ۴۴۹/۱

(۲) شرح الكرماني: ۲۲۳/۳، عمدة القاري: ۲۷/۴

(۳) قال العلامة ابن منظور: ”والسُرِي: سير الليل عامته، وقيل: السُرِي: سير الليل كله، تذكره العرب وتؤنثه، قال: ولم يعرف اللحياني إلا التانيث، وقد سَرَى سُرَى وَسَرِيَّةٌ وَسُرِّيَّةٌ فهو سَارٍ وَسَرِيَّتٌ سُرَى وَمَسْرَى وَأُسْرِيَّتٌ بمعنَى: إذا سرت ليلاً، وجاء القرآن العزيز بهما جميعاً وفي التنزيل العزيز: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً﴾ وفيه أيضاً: ﴿والليل إذا يسر﴾، فنزل القرآن العزيز باللغتين.

وقال أبو عبيد عن أصحابه: سَرِيَت بالليل وأسريت، فجاء باللغتين. (لسان العرب، مادة، سري:

(۲۵۲/۶)

وذكر نحوه الجوهر في (الصحيح، ص: ۴۸۶)

وقال ابن الأنبار: ”والسُرِي، السير بالليل يقال: سَرَى يَسْرِي سُرَى، وَأُسْرَى يُسْرِي إِسْرَاءُ،

لغتان“. (النهاية في غريب الحديث والأثر: ۱/۷۷۵)

كذا في عمدة القاري: ۲۷/۴، وفتح الباري: ۴۴۹/۱

تھے۔ (۱)

یہ صیغہ مذکورہ دونوں ابواب سے قرآن کریم سے مستعمل ہے۔

حتى كنا في آخر الليل، وقعنا وقعة

حتى کہ ہم رات کے آخری حصے میں تھے کہ ٹھہر کر (نیند میں) پڑ گئے۔

یہاں رات کے آخری حصے میں نزول کا ذکر ہے لیکن اس کا سبب مذکور نہیں، جب کہ ابوقادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں سبب مذکور ہے وہ یہ کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا تھا کہ اب ٹھہر کر پڑاؤ ڈال لینا چاہیے، اُس موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ مجھے ڈر ہے کہ کہیں تم سو جاؤ اور نماز فوت ہو جائے، تو حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ میں انہیں بیدار کروں گا۔ (۲)

لا وقعة أحلى عند المسافر منها

مسافر کے لیے اس اخیر رات کی نیند سے بڑھ کر کوئی نیند میٹھی نہیں ہوتی۔

چونکہ رات کا کافی حصہ چلے تھے، تھک گئے تھے، اب پڑاؤ ڈال کر ایسا پڑے کہ اس پڑنے سے زیادہ شیریں چیز مسافر کے لیے اور کوئی نہیں، جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

وأحلى الكرى عند الصباح يطيب

یعنی سب سے میٹھی اور مزیدار نیند وہ ہے جو صبح کے وقت کے قریب ہو۔

”لا“ نفی جنس کے لیے ہے۔ ”وقعة“ اس کا اسم ہے ”أحلى“ اس کی صفت ہے اور خبر محذوف ہے،

یعنی ”کائنۃ“ وغیرہ۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”وقعة“ کو ”لا“ کا اسم قرار دیا جائے اور ”أحلى“ کو اس کی خبر بنایا جائے۔ اس

صورت میں خبر محذوف نہیں ہوگی۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۲۷/۴، فتح الباري: ۴۴۹/۱

(۲) فتح الباري: ۴۴۹/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۷/۴، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱، شرح الكرماني: ۲۲۴، ۲۲۳/۳

وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ اسْتَيْقِظَ فَلَانَ ثُمَّ فَلَانَ ثُمَّ فَلَانَ

اور سب سے پہلے جو جاگا وہ فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص۔

”اول“ مضاف ہے اپنے مابعد کی طرف، ”کان“ کے لیے خبر مقدم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور

”فلان“ مرفوع ہے، ”کان“ کا اسم مؤخر ہے۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہی ایک صورت اس کی ترکیب میں ذکر کی ہے۔ (۲)

جب کہ علامہ عینی اور علامہ قسطلانی نے اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال بیان کیے ہیں:

پہلی صورت تو یہی ہے جو حافظ صاحب نے ذکر کی ہے، اس صورت میں ”کان“ ناقصہ ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ”کان“ تامہ ہو، جو خبر سے مستغنی ہوتا ہے اور ”وجد“ وغیرہ کے معنی میں ہوتا

ہے، اس صورت میں ”اول“ مرفوع ہوگا ”کان“ کا اسم ہونے کی وجہ سے اور اس کے بعد ”فلان“ مرفوع ہوگا

”اول“ سے بدل ہونے کی وجہ سے۔ (۳)

پھر علامہ زرکشی نے ”من استيقظ“ میں لفظ ”من“ کو نکرہ موصوفہ قرار دیا ہے اور آگے جملہ ”استيقظ“

اس کے لیے صفت ہے۔ اور ”اول“ بھی اس صورت میں نکرہ ہوگا، اس لیے کہ مضاف إلی النکرہ بھی نکرہ ہوتا

ہے۔ اب تقدیر ہوگی: ”وَكَانَ أَوَّلَ رَجُلٍ اسْتَيْقِظَ“۔

لیکن علامہ دامینی فرماتے ہیں کہ ”من“ کا موصوفہ ہونا متعین نہیں، (اگرچہ یہ احتمال بھی ہے)، اس

لیے کہ ”من“ موصولہ بھی ہو سکتا ہے اور تقدیر ہوگی: ”وَكَانَ أَوَّلَ الَّذِينَ اسْتَيْقِظُوا“ اور لفظ ”من“ سے مراد

اگرچہ جمع ہے، لیکن چونکہ لفظاً وہ مفرد ہے اس لیے لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی طرف مفرد کی ضمیر

”استيقظ“ میں لوٹائی گئی۔ (۴)

”ثم فلان، ثم فلان“ یہ عطف الجملہ علی الجملہ بھی ہو سکتا ہے اور عطف المفرد علی المفرد بھی، پہلی

(۱) فتح الباری: ۱/۴۴۹، عمدة القاری: ۴/۲۷، إرشاد الساری: ۱/۵۹۰

(۲) فتح الباری: ۱/۴۴۹

(۳) عمدة القاری: ۴/۲۷، إرشاد الساری: ۱/۵۹۰

(۴) إرشاد الساری: ۱/۵۹۰

صورت میں تقدیر ہوگی: ”وکان أول من استيقظ فلان، ثم استيقظ فلان، ثم استيقظ فلان“ اور دوسری صورت میں تقدیر واضح ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اسے عطف الجملہ علی الجملہ قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ ”اول“ اسم تفضیل ہے اور اولیت ایک ہی آدمی کے لیے ہو سکتی ہے، اب اگر اسے عطف المفرد کے قبیل سے قرار دیا جائے تو دوسرے ”فلان“ کا عطف پہلے ”فلان“ پر ہوگا اور جس طرح پہلا ”فلان“، ”کان“ کا اسم ہے اسی طرح دوسرا بھی اس کا اسم ہوگا، بناء بریں ”اول“ جس طرح پہلے کی خبر ہے اسی طرح دوسرے کی بھی خبر ہوگی، اب مطلب ہوگا: ”وکان أول من استيقظ فلان، ثم أول من استيقظ فلان“۔ چنانچہ اس صورت میں اولیت سب کے لیے ثابت ہوگی، جب کہ لفظ ”ثم“ ترتیب مع التراخی پر دلالت کرتا ہے اور یہ (ترتیب) اس بات کے منافی ہے کہ اولیت سب کے لیے ثابت ہو، اس لیے اگر اسے عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے بنا دیا جائے تو یہ بہتر ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں تقدیر ہوگی: ”وکان أول من استيقظ فلان ثم استيقظ فلان“ کہ سب سے پہلے فلاں جاگا، پھر فلاں جاگا، اس صورت میں اولیت صرف ایک کے لیے ہے اور ترتیب کا معنی بھی صحیح صادق آرہا ہے۔

البتہ عطف المفرد علی المفرد کی صورت بھی درست ہو سکتی ہے۔ اگر ”من استيقظ“ میں ”من“ کو موصولہ قرار دیا جائے اور اولیت سے مراد اولیت اضافی ہو، حقیقی نہیں، یعنی بعض افراد کے اعتبار سے اولیت حاصل ہو، نہ کہ تمام افراد کے اعتبار سے۔ مطلب یہ ہوگا کہ ایک جماعت پہلے جاگی ترتیب کے ساتھ۔ اور یہ جماعت جاگنے میں اپنے سے علاوہ دیگر افراد پر متقدم تھی۔

اس تقدیر کی صحت کے لیے یہ قید لگائی گئی تھی کہ ”من“ کو موصولہ قرار دیا جائے، اس لیے کہ اگر ”من“ کو موصوفہ نکرہ قرار دیا جائے، جیسا کہ علامہ زرکشی کی رائے تھی، تو اب عطف المفرد علی المفرد درست نہیں ہوگا، اس لیے کہ تقدیر ہوگی: ”وکان أول رجل استيقظ فلان“ کہ سب سے پہلا آدمی جو جاگا وہ فلاں تھا۔ یہ اولیت حقیقی ہے اور دیگر تمام جماعت کے مقابلے میں اس کو اولیت حاصل ہو رہی ہے، لہذا ”ثم فلان“ کو ”فلان“ پر اب عطف کرنا درست نہیں ہوگا، اس لیے کہ اب اس کے لیے اولیت باقی نہیں رہی۔ (۱)

میری (حضرت شیخ زید مجدہم کی) رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عطف المفرد علی المفرد درست

ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ پہلے شخص کے لیے اولیت حقیقی مراد لیا جائے، جس طرح کہ عبارت سے متبادر ہے اور دوسرے اور تیسرے کے لیے اولیت اضافی۔ اب ”وكان أول من استيقظ فلان ثم فلان ثم فلان“ کا مطلب ہوگا کہ سب سے پہلے تو فلاں شخص جاگا، اسے اولیت حقیقی حاصل ہے کہ اس سے پہلے کوئی نہیں۔ اب ”ثم أول من استيقظ فلان“ کہ اُس کے بعد پھر جو سب سے پہلے جاگا وہ فلاں تھا، یعنی اس دوسرے کو جو اولیت حاصل ہے وہ باقی سوئے ہوئے افراد کے اعتبار سے ہے اور اول کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ اور ”ثم أول من استيقظ فلان“ ان دونوں کے بعد پھر جو سب سے پہلے جاگا وہ فلاں تھا، یہاں بھی اولیت اضافی ہے پہلا اور دوسرا اس سے مستثنیٰ ہیں اور باقی سوئے ہوئے افراد کی بہ نسبت اسے اولیت حاصل ہے۔ واللہ اعلم۔

يسميهُم أبو رجاء فَنَسِي عوف، ثم عمرُ بن الخطاب الرابعُ

ابورجاء نے ان سب کے نام لیے تھے مگر عوف الأعرابی بھول گئے تھے، پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ (جاگنے والوں میں) چوتھے شخص تھے۔

”يسميهُم“ میں ضمیر منصوب ”مستيقظین“ کی طرف لوٹ رہی ہے، اُی: ”يسمي المستيقظین“ اور یہ سابق میں (اگرچہ لفظ مذکور نہیں، تاہم) معنی مذکور ہے، اس لیے کہ ”من استيقظ“ اس پر دلالت کر رہا ہے، لہذا یہ اضمار قبل الذکر نہیں۔ (۱)

”الرابع“ ہمارے نسخہ میں مرفوع ہے، کہ یہ صفت ہے ”عمر“ کی اور ”عمر“ مرفوع ہے، اس لیے کہ وہ معطوف ہے مرفوع یعنی ”فلان“ پر۔

اور یہ بھی جائز ہے کہ ”الرابع“ منصوب ہو، ایسی صورت میں یہ خبر ہوگا ”كان“ مقدر کے لیے، تقدیر ہوگی: ”ثم كان عمرُ بن الخطاب الرابع“۔ (۲)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں ”هو الرابع“ آیا ہے۔ (۳)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اسے ذکر کیا ہے اور علامہ عینی نے ان کے حوالے سے نقل کیا ہے، لیکن اس

(۱) عمدة القاري: ۲۷/۴، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۷/۴، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱، فتح الباري: ۴۴۹/۱

(۳) شرح الکرماني: ۲۲۵/۳، عمدة القاري: ۲۷/۴

صورت میں اس کا اعراب اور ترکیب دونوں نے ذکر نہیں کی۔ (۱)

اس صورت میں ”هو“ ضمیر فصل ہوگی، جو امام خلیل کے نزدیک حرف ہے اور اس کا کوئی محل اعراب نہیں، جب کہ بعض حضرات کے نزدیک اسم ہی ہے، لیکن اس کا کوئی محل اعراب نہیں، جس طرح امام انحنش ”صنة“ اور ”نزالي“ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ اسماء ہیں اور ان کا کوئی محل اعراب نہیں، یا جس طرح ”الضارب“ میں اگر الف لام کو اسمیہ قرار دیا جائے تو اس کا کوئی محل اعراب نہیں۔

اس میں ایک تیسرا قول بعض حضرات کا یہ ہے کہ یہ اسم (ضمیر) ہے اور محل رفع میں مبتدا واقع ہوتا ہے۔

ضمیر فصل چونکہ نعت اور خبر میں فرق اور امتیاز کرتی ہے، یعنی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مابعد خبر ہے نہ کہ صفت۔

لہذا اب اگر یہاں ”کان“ مقدر نہ مانا جائے تو عبارت یوں ہوگی: ”ثم عمر بن الخطاب هو الرابع“ اس صورت میں ”الرابع“ مرفوع ہوگا، امام خلیل کے نزدیک تو مبتدا (عمر بن الخطاب) کی خبر ہونے کی وجہ سے، کہ درمیان میں ”هو“ حرف ہے فصل کے لیے آیا ہے، جس کا کوئی محل اعراب نہیں۔

البتہ تیسرے قول کے مطابق ”الرابع“ مرفوع ہوگا مبتدا ثانی ”هو“ کی خبر ہونے کی وجہ سے، پھر یہ جملہ محل رفع میں مبتدا اول کے لیے خبر ہوگا۔

اور اگر ”کان“ کو مقدر مانا جائے تو پھر امام خلیل رحمہ اللہ کے نزدیک ”الرابع“ منصوب ہوگا ”کان“ کی خبر ہونے کی وجہ سے۔

یہی ترکیب دوسرے قول کے مطابق بھی ہوگی، صرف اتنا فرق ہے کہ دوسرے قول کے مطابق ”هو“ اسم ہی رہے گا، لیکن اس کا کوئی محل اعراب نہیں ہوگا۔

تیسرے قول کے مطابق ”الرابع“ مرفوع ہوگا، مبتدا (هو) کی خبر ہونے کی وجہ سے۔ اور یہ جملہ محل نصب میں ”کان“ کی خبر ہوگا۔ (۲)

(۱) دیکھیے: شرح الکرماني: ۲۲۴/۳، وعمدة القاري: ۲۷/۴

(۲) قال في الكافية وشرحه: ”(ويتوسط بين المبتدأ والخبر قبل العوامل) مثل زيد هو القائم (وبمعناها) أي“

یہاں اس روایت میں ہے کہ ابورجاء العطار دی نے پہلے جاگئے والوں کے نام ذکر کیے، مگر ان سے روایت کرنے والے عوف الاعرابی بھول گئے۔ آگے امام بخاری رحمہ اللہ اس روایت کو ذکر کریں گے، اس میں ہے: ”فکان أول من استيقظ من منامه أبو بكر“۔ (۱) اس روایت کے مطابق پہلے جاگئے والے چار افراد میں سے سب سے پہلے ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ اور چوتھے نمبر پر حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔ اب ان میں سے دورہ گئے ہیں جنہیں ابورجاء نے شمار کیا تھا اور عوف اعرابی بھول گئے۔ چنانچہ حافظ صاحب اور بعض حضرات نے روایات کے سیاق سے اندازہ لگا کر اس کی تعیین کرنے کی کوشش کی ہے۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں بظاہر دوسرے نمبر پر جاگئے والے اس قصہ کے راوی حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، اس لیے کہ ظاہر سیاق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مشاہدہ جاگئے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

اور تیسرے نمبر جاگئے والے بظاہر وہی ہو سکتے ہیں جو اس معین قصہ کو روایت کرنے میں حضرت

بعد العوامل، نحو: كنت أنت الرقيب (صيغة مرفوع) ولم يقل ضمير مرفوع لمكان الاختلاف في كونه ضميراً (ويسمى) هذا المرفوع (فصلاً) وذلك التوسط (ليفصل) ذلك المرفوع المتوسط (بين كونه) أي كون الخبر (نعتاً وخبراً) فيما يصلح لهما، (ولا موضع له) أي للفعل من الإعراب (عند الخليل) لأنه عنده حرف على صيغة الضمير، وعند بعضهم اسم مبني لا مقتضي فيه للإعراب ولا عامل، لكن الخليل استبعد إلغاء الاسم فذهب إلى حرفيته (وبعض العرب يجعله مبتدأ). (شرح الجامي، ص: ۲۲۱)

وقال الإمام جمال الدين ابن هشام الأنصاري رحمه الله:

” (هو) ومرفوعه: تكون أسماء وهو الغالب، وأحرفا في نحو: ”زيد هو الفاضل“ إذا أعرب فصلاً، وقلنا: لا موضع له من الإعراب، وقيل: هي مع القول بذلك أسماء كما قال الأخفش في نحو: ”صه“ و”نزال“: أسماء لا محل لهما، وكما في الألف واللام في نحو: ”الضارب“ إذا قدرناهما اسماً. (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تفسير المفردات وذكر أحكامها، حرف الهاء: ۱/۶۶۴، قديمي كتب خانہ)

وانظر كذلك: (الحواشي الجديدة على الكافية، تحت بحث الضمائر، ص: ۲۲۰، ایچ ایم سعید)

و (النحو الوافي، تحت بحث ضمير الفعل وشروطه: ۱/۲۱۹-۲۲۵)

(۱) انظر: كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: (۳۵۷۱)

عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ شریک ہوں۔ اور وہ ذوخبر ہیں۔ چنانچہ طبرانی کی ایک روایت میں
ذوخبر فرماتے ہیں:

”فَمَا أَيْقَظُنِي إِلَّا حَرُّ الشَّمْسِ عَلَى وَجْهِهِ، فَظَنَرْتُ يَمِينًا وَشِمَالًا فَرَعَا

..... ثُمَّ جِئْتُ أَدْنَى الْقَوْمِ، فَأَيْقَظْتُهُ، ثُمَّ سَأَلْتُهُ: أَصْلَيْتُمْ؟ فَقَالَ: لَا، فَأَيْقَظُ النَّاسَ

بَعْضُهُمْ بَعْضًا، حَتَّى اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔ (۱)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تیسرے نمبر جاننے والے ذوخبر ہیں۔ (۲)

پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے آگے جو اس روایت کی تخریج کی ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ
سب سے پہلے ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ جاگے، کما ذکرنا۔ جب کہ مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ”فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوَّلَهُمْ اسْتَيْقَظُوا“۔ (۳) کہ سب
سے پہلے جاننے والے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اس سے محققین حضرات کے اس موقف کی تائید ہوتی ہے
کہ یہ قصہ ایک نہیں، بلکہ یہ متعدد بار پیش آیا۔ (۴)

وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَامَ لَمْ يُوقَظْ حَتَّى يَكُونَ هُوَ اسْتَيْقَظَ
اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب آرام فرماتے تو بیدار نہیں کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ آپ خود بیدار
ہو جائیں۔

”يُوقَظُ“ ياء کے ضمہ اور قاف کے فتح کے ساتھ فعل مضارع واحد مذكر غائب مجہول کے صیغہ کے ساتھ
ہے۔ جب کہ بعض نسخوں میں ”لَمْ يُوقَظْ“ فعل مضارع معروف جمع متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے اور ضمیر منصوب

(۱) المعجم الأوسط للطبراني، رقم: (۴۶۶۲)، ۵/۵۸، دار الحرمين

(۲) فتح الباري: ۱/۴۴۹، إرشاد الساري: ۱/۵۹۰، فتح الملهم: ۴/۴۲

قلت: ولم يرض العلامة العيني رحمه الله بهذا التوجيه، فقال بعد نقله وعزوه إلى صاحبه: ”وهذا

تصرف بالحدس والتخمين“۔ (عمدة القاري: ۴/۲۷)

(۳) مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم: (۶۸۰)

(۴) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن ملقن الشافعي: ۵/۱۹۹

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو راجع ہے۔ یعنی ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیدار نہیں کرتے تھے۔ (۱)

رولیت باب پر ایک شبہ اور اس کا ازالہ

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ نے یہاں رولیت باب پر ایک شبہ اور اس کا جواب ذکر کیا

ہے۔

شبہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات کسی پیر کا کوئی مرید فرط عقیدت میں اور اپنی حالت بیان کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ جب سے حضرت سے بیعت کی ہے، بس تہجد کے وقت خود بخود نیند اڑ جاتی ہے اور آنکھ کھل جاتی ہے، جب کہ یہاں (روایت میں) بڑے بڑے صحابہ کرام اور خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باوجود تقویٰ و طہارت کے اتنے اعلیٰ و بلند مقام پر ہونے کے فجر کی نماز کے وقت سوئے رہے، تہجد تو کجا فرض بھی ان سے جاتی رہی، جب ایک ادنیٰ سے دلی کی برکت سے ایک عامی کو تہجد کی توفیق ہو جاتی ہے تو یہاں تو ان صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ذکر ہے جن کے متعلق پوری امت کا یہ اجماعی فیصلہ ہے کہ کوئی بڑے سے بڑا ولی بھی کسی چھوٹے سے چھوٹے صحابی کے مقام و مرتبہ کے برابر نہیں ہو سکتا، تو پھر ان کے بارے میں یہ کس طرح کہا جائے کہ یہ سو گئے اس حال میں کہ فرض نماز کا وقت جا تا رہا اور انہیں پتہ نہ چلا؟

یہ اور اس قسم کے دیگر واقعات کا جواب یہ ہے کہ نبی و رسول کا وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ وہ تعلیم قوی کے ساتھ ساتھ تعلیم فعلی کے فرائض انجام دیتا ہے، لہذا اسی (تعلیم فعلی کی) وجہ سے وہ افعال جو شانِ نبوت کے خلاف نہ ہوں، وہ امت کی تعلیم کے واسطے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کرائے جاتے ہیں، اگرچہ وہ ہماری نظروں میں چھوٹے اور حقیر معلوم ہوتے ہوں، جیسے نماز میں سہو ہو جانا یا سو جانا وغیرہ۔

خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ: ”إِنِّي لَا أُنْسِي وَلَكِنْ أُنْسِي لِأُسْنٍ“ (۲) کہ میں

(۱) عمدة القاري: ۴/۲۸، إرشاد الساري: ۱/۵۹۰

(۲) قد ذكره الإمام مالك في موطئه بلفظ يقاربه في المعنى، ونصه: ”عن مالك أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ”إِنِّي لَا أُنْسِي أَوْ أُنْسِي لِأُسْنٍ“ (الموطأ، كتاب السهو، باب العمل في السهو، رقم: ۲،

بھول جاتا ہوں، یا بھلا دیا جاتا ہوں، تاکہ وہ کام امت کے لیے سنت اور امر مشروع قرار دے دیا جائے۔ اسی طرح آپ علیہ السلام کا فرمان ہے: ”إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون“۔ (۱) کہ میں بھی تمہاری

بوجہ من الوجوه مسندا ولا مقطوعا من غير هذا الوجه - واللہ أعلم - وهو أحد الأحاديث الأربعة في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسله - واللہ أعلم - ومعناه صحيح في الأصول، وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة، تدل على هذا المعنى، نحو قوله صلى الله عليه وسلم: ”إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم“۔

وقال صلى الله عليه وسلم: ”إنما أنا بشر أنسى كما تنسون“ وثبت صلى الله عليه وسلم معلما، ما سن لنا اتبعناه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاه الله حتى أكمل دينه سننا وفرائض. (فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، كتاب السهو، باب العمل في السهو: ۲/۲۲۳)

وقال في الاستذكار:

”فهذا حديث لا يعرف بهذا اللفظ في الموطأ، ولا يأتي مسندا بهذا اللفظ بوجه من الوجوه، واللہ أعلم. ”أو أنسى“: شك من المحدث.

وأما قوله: ”لأنس“ فإنه يريد: لأسن لأمتي كيف العمل فيما ينوبهم من السهو؟ ليقتدوا بي ويتأسوا بفعلی: (الاستذكار، كتاب السهو، باب العمل في السهو: ۲/۷، ۸)

(۱) وتماہ: ”..... قال عبد الله: صلى النبي صلى الله عليه وسلم.....، فلما سلم قيل له: يا رسول الله، أحدث في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قالوا: صليت كذا وكذا، فثنى رجله واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم، فلما أقبل علينا بوجهه قال: ”إنه لو حدث في الصلاة شيء، لنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني“۔ أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، رقم: (۴۰۱)

ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم: (۵۷۲)

وأبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب إذا صلى خمسا، رقم: (۱۰۱۹، ۱۰۲۲)

والترمذي في جامعه في كتاب الصلاة، باب ما جاء في سجدي السهو بعد السلام والكلام، رقم:

(۳۹۲، ۳۹۳)

والنسائي في سننه، في كتاب الافتتاح، باب ما يفعل من صلى خمسا، رقم: (۱۲۵۵، ۱۲۶۰)

طرح بشر ہوں، جس طرح تم سے بھول ہوتی ہے اسی طرح مجھ سے بھی ہوتی ہے۔

یہ تو ان افعال کی بات ہے جو شانِ نبوت کے خلاف نہ ہوں اور جو کام شانِ نبوت کے خلاف ہو تو تعلیم فعلی کی غرض اور مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ کام حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کروائے جاتے ہیں، اسی نکتہ کے پیش نظر حضرت معز بن مالک اسلمی اور امراء غامدیہ سے زنا کا صدور ہوا۔ (۱) اور بعض دوسرے صحابہ کرام سے سر قہ کا صدور ہوا۔ (۲)

اب نبی سے تو زنا کبھی بھی صادر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی نبی چوری کر سکتا ہے کہ اس کے ہاتھ کاٹے جائیں، اس لیے کہ یہ کام شانِ نبوت کے خلاف ہیں۔ لیکن امت کو حدود و تعزیرات کی فعلی تعلیم دینا بھی مقصود تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا انتخاب فرمایا۔

لہذا اس وجہ سے کسی صحابی کی صحابیت میں کوئی نقص نہیں آتا اور اس قسم کے واقعات کے تناظر میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متعلق دل میں نفرت، بغض، بلکہ ادنیٰ سی بے ادبی لانا بھی کسی طرح درست نہیں، جس طرح کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر طریانِ نسیان کی وجہ سے کوئی خیال دل میں لانا جائز نہیں۔

اسی تعلیم فعلی کا تیسرا مرحلہ مشاجرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں، کہ اسے بھی دنیا میں کرا کر امت کو تعلیم دینا مقصود تھا اور وہ خلافتِ راشدہ کے عہد میں ہوا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اس کا وقوع ممکن نہیں تھا، اس لیے کہ جب آپ موجود ہوں گے تو آپ ہی خلیفہ اور سردار ہوں گے اور دوسرا کوئی بھی شخص جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے خلافت و ملک کا طالب ہو، وہ باغی قرار دیا جائے گا۔ لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ان مشاجرات کا وقوع ممکن نہ تھا۔

اب اس کے بعد حضرات خلفاء ثلاثہ کا دور تھا، اس میں بھی ان واقعات کا صدور نہیں ہو سکتا تھا۔ حضرت

وابن ماجہ فی سننہ، فی کتاب إقامة الصلاة والسنة فیہا، باب السهو فی الصلاة، رقم: (۱۲۰۳)،

وباب من صلی الظهر خمساً وھو ساء، رقم: (۱۲۰۵)، وباب ماجاء فیمن شک فی صلاته فتحرى الصواب،

رقم: (۱۲۱۱، ۱۲۱۲)، وباب ماجاء فیمن سجدھما بعد السلام، رقم: (۱۲۱۸)

(۱) مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا، رقم: (۱۶۹۲-۱۶۹۸)

(۲) مسلم، کتاب الحدود، باب قطع السارق الشریف وغیره، والنہی عن الشفاعة فی الحدود، رقم:

ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں تو اس لیے نہیں ہو سکتا تھا کہ اس زمانے میں ارتداد کا فتنہ پھیل رہا تھا، جس کا اجتماعی طور پر باہمی اتحاد و اتفاق سے قلع قمع کرنا انتہائی ضروری تھا، اگر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ایسے نازک موقع پر باہمی اختلاف ہو جاتا، تو معلوم نہیں معاملہ بگڑ کر کہاں سے کہاں چلا جاتا، اس لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں بھی اس کا وقوع نہ ہو سکا۔

پھر اس کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں اسلامی شوکت کی ضرورت تھی، چنانچہ ان کے دور خلافت میں اسلامی شوکت اپنے عروج کو پہنچی۔ اور ظاہر ہے کہ باہمی اختلاف اسلامی شوکت کے حصول کے لیے مانع تھا، اس لیے ان کے دور خلافت میں بھی ایسا نہ ہو سکا۔

اب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں یہ واقعات پیش آنے چاہیے تھے، چنانچہ اس کی بنیاد پڑ بھی گئی تھی، مگر چونکہ ان کے زمانے میں کثرت ثروت تھی، اس لیے اختلافات نہ ہو سکے۔

اب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دور خلافت رہ گیا اور یہی خلافت راشدہ کا تقریباً آخری دور تھا، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”الخلافة بعدي ثلثون سنة“۔ (۱) کہ خلافت (کاملہ، علی منہاج النبوة) میرے بعد تیس سال رہے گی۔ اور یہ تیس سال حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت کے آخر (بلکہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت کے چھ ماہ) تک پورے ہوتے ہیں، لہذا مشاجرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ان کے دور خلافت میں رونما ہوئے اور جنگ جمل اور جنگ صفین کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ یہ مشاجرات حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان اور ان کے مقام و مرتبہ میں کسی بھی قسم کے نقص و طعن کا موجب نہیں، بلکہ اس کے ذریعے سے مسئلہ خلافت (کاملہ) کی تکمیل اور تعلیم فعلی مقصود تھی، لہذا ان مشاجرات

(۱) الحدیث: أخرجه أبو داود عن أبي عبد الرحمن سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، في سننه، في كتاب السنة، باب في الخلفاء، رقم: (۴۶۴۶، ۴۶۴۷)۔

والترمذي في جامعه، في أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، رقم: (۲۲۲۶)۔

والإمام أحمد في مسنده، تحت حديث أبي عبد الرحمن سفينة مولى رسول الله صلى الله عليه

وسلم، رقم: (۲۲۲۶۸، ۲۲۲۷۳، ۳۲۳/۷، ۳۲۵)۔

وأبو داود الطيالسي في مسنده، برقم: (۱۲۰۳)، ۶۲۰/۱۔

والهيثمي في موارد الظمان، كتاب الإمارة، باب الخلافة، رقم: (۱۵۳۴، ۱۵۳۵)۔

کے تناظر میں حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر طعن کرنا قطعاً جائز نہیں۔ (۱)

لأننا لا ندري ما يحدث له في نومه

اس لیے کہ ہم نہیں جانتے تھے کہ خواب میں آپ کے ساتھ کیا معاملہ پیش آنے والا ہے۔

”یحدث“ دال کے ضمہ اور ثاء مثلثہ کے ساتھ حدوث سے ہے۔ (۲) مطلب یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کبھی خواب میں وحی بھی نازل ہوتی تھی تو اس لیے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جگانے سے ڈرتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وحی نازل ہو رہی ہو اور ہمارے جگانے سے اس میں خلل و انقطاع آجائے۔ (۳)

ابن بطل فرماتے ہیں اس (صحابہ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ جگانے) سے یہ معلوم ہوا کہ امور میں اعم کا اعتبار کر کے اس پر حکم لگایا جاتا ہے، جس طرح کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے وحی کے نازل ہونے کے خوف سے آپ علیہ السلام کو نہیں جگایا، حالانکہ وحی کبھی نازل ہوتی ہے، کبھی نہیں، لیکن اعم پر حکم لگایا جائے گا احتیاط کے درجے میں، جس طرح نائم کے بارے میں حدیث کا حکم شرعاً لگایا جاتا ہے، حالانکہ حدیث نائم کو کبھی لاحق ہوتا ہے، کبھی نہیں۔ (۴)

علامہ سنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہ جگانے کے سبب کے بارے میں بہتر بات یہی ہے کہ ادباً و احتراماً انہوں نے نہیں جگایا۔ (۵)

(۱) تقریر بخاری: ۱۱۲/۲، ۱۱۳

(۲) إرشاد الساري: ۱/۵۹۰، شرح الكرماني: ۳/۲۲۴، فتح الباري: ۱/۴۴۹، عمدة القاري: ۴/۲۸، فتح الملهم: ۴/۴۱

(۳) عمدة القاري: ۴/۲۸، فتح الملهم: ۴/۴۱، شرح النووي: ۵/۱۹۵، فتح الباري: ۱/۴۴۹، إرشاد الساري: ۱/۴۹۹، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۲/۳۴۲

(۴) شرح ابن بطل: ۱/۴۷۴، فتح الملهم: ۴/۴۱، فتح الباري: ۱/۴۴۹، شرح الكرماني: ۳/۲۲۸

(۵) مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۲/۳۴۲

وقد نسبته العلامة العثماني رحمه الله في "فتح الملهم" إلى الأبي، فقال: "وقال الأبي: والأحسن

في عدم إيقاظهم إياه أنه أدب". (فتح الملهم: ۴/۴۱)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کا وقت فوت ہو چکا تھا اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ علیہ السلام کو نہیں جگایا۔ لیکن آج اگر کوئی اس طرح سو جائے اور نماز کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو جو وہاں حاضر ہو اسے چاہیے کہ اس سوئے ہوئے کو تنبیہ کرے، جگائے، تاکہ اس کی نماز فوت نہ ہو جائے۔ (۱)

فلما استيقظ عمر ورأى ما أصاب الناس

جب حضرت عمر - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - بیدار ہوئے اور انہوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی۔ وہ حالت لوگوں کا نماز کے وقت سوئے رہ جانا، نماز کے وقت کا نکل جانا اور پانی کا نہ ہونا، وغیرہ ہے۔ (۲)

علامہ عینی اور قسطلانی نے ذکر کیا ہے کہ ”لما“ کا جواب محذوف ہے، تقدیر ہوگی: ”فلما استيقظ عمر کثیر“ جب حضرت عمر - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - بیدار ہوئے تو انہوں نے تکبیر کہی، آگے جو ”فکبر“ آ رہا ہے، وہ اس جواب محذوف پر دلالت کرتا ہے۔ (۳)

اس تقدیر کی علت انہوں نے بیان نہیں کی، لیکن وہ معروف ہے کہ جزاء جب فعل ماضی مثبت ہو ”قد“ کے بغیر، (کہ ”قد“ نہ ظاہر ہو، نامقدر) تو اس پر فاء کو داخل کرنا جائز نہیں، (۴) آگے چونکہ ”فکبر“ فعل ماضی

= ولم أجد في كلام الأبي، وإنما ذكر الأبي نفس السبب الذي ذكره غيره فقال: ”وعدم إيقاظهم له صلى الله عليه وسلم؛ لأنه كان يوحى إليه“. (إكمال إكمال المعلم للأبي: ۲/۲۴۲) نعم، ذكره الإمام السنوسي كما قال شيخنا. والله أعلم.

(۱) شرح النووي: ۱۹۵/۵، فتح الملهم: ۴/۴

(۲) شرح الكرمانی: ۲۲۴/۳، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱، فتح الباري: ۴۴۹/۱، عمدة القاري: ۲۸/۴

(۳) عمدة القاري: ۲۸/۴، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱

(۴) قال العلامة ابن حاجب: ”وإذا كان الجزاء ماضيا بغير قد لفظا ومعنى لم يجز الفاء“. (الكافي، بحث المجاوز، ص: ۳۱۲، إيج ابم سعيد)

كذا في شرح الجامي، ص: ۳۱۴، المكتبة الرشيدية

وفي هداية النحو: ”واعلم أنه إذا كان الجزاء ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه، نحو، إن أكرمتني

أكرمتك. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾.....

مثبت اور ”قد“ کے بغیر ہے اور اس پر فاء داخل ہوئی ہے تو یہ جواب نہیں بن سکتا، اسی لیے صحیح کلام کے لیے جواب مقدر ماننا پڑے گا۔

وكان رجلا جليدا

اور وہ ایک مضبوط اور باہمت شخص تھے۔

”جلید“ فعلیل کے وزن پر صیغہ صفت ہے اور جَلَدَ الرجلُ جَلَدَةً فهو جَلْدٌ و جلید، باب کرم سے باہمت، ذواستقلال اور جری کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱)

مسلم کی روایت میں یہاں ”أجوف“ کا اضافہ ہے، یعنی: ”وكان أجوف جليدا“۔ (۲)

”أجوف“ کا معنی ہے بلند آواز والا، جو قوت کے ساتھ اپنے پیٹ سے آواز نکالتا ہو۔ (۳)

فکبر ورفع صوته بالتكبير، فما زال يكبر ويرفع صوته بالتكبير

تو انہوں نے تکبیر کہی اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کی اور وہ برابر اللہ اکبر اللہ اکبر کہتے رہے اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس ایک فعل سے دونوں مصلحتیں حاصل کیں، یعنی تکبیر کہنے سے اللہ کا ذکر بھی ہوتا رہا اور یہی ذکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیداری کا سبب بھی بنا، یہی غایت ادب و احترام کا تقاضہ بھی تھا، کہ بیدار کرنے کے لیے عام طریقہ کو اختیار کرنے میں بے ادبی کا شائبہ تھا۔

(القسم الثاني في الفعل وأقسامه، فصل في جوازم المضارع، ص: ۹۱)

كذا في شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بحث عوامل الجزم: ۲۶۴/۳۔

(۱) عمدة القاري: ۲۸/۴، فتح الباري: ۴۴۹/۱، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱، فتح الملهم: ۴۴/۴

كذا في لسان العرب: ۳۲۳/۲، ومختار الصحاح للجوهري، ص: ۱۸۲

وقال ابن الأثير: ”الجلد: القوة، والصبر. ومنه حديث عمر:

”كان أجوف جليدا“۔ أي: قويا في نفسه وجسمه“۔ (النهاية في غريب الحديث والأثر: ۲۷۸/۱)

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (۶۸۲)

(۳) فتح الملهم: ۴۴/۴، عمدة القاري: ۲۸/۴، فتح الباري: ۴۴۹/۱

پھر انہوں نے دیگر اذکار چھوڑ کر تکبیر (اللہ اکبر، اللہ اکبر) کو اس لیے اختیار کیا کہ نماز کے لیے بلانے میں یہی ذکر اصل ہے۔ (۱)

ابن بطل فرماتے ہیں:

”وفيه التأدب في إيقاظ السيد كما فعل عمر، لأنه لم يوقظ النبي

صلی اللہ علیہ وسلم بالنداء، بل أيقظه بذكر الله“۔ (۲)

علامہ عینی فرماتے ہیں:

”فيه استحباب سلوك الأدب مع الأكابر، كما في فعل عمر رضي

الله تعالى عنه في إيقاظ النبي صلى الله عليه وسلم“۔ (۳)

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فعل سے معلوم ہوا کہ اکابر و شیوخ وغیرہ سے ادب و احترام والے معاملے کے ساتھ پیش آنا مستحب ہے، اسی ادب کی وجہ سے انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پکار کر نہیں جگایا، بلکہ آواز بلند ذکر کرتے رہے اور اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جاگ گئے۔

حتی استيقظ بصوته النبي صلى الله عليه وسلم

یہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کی آواز کے بہ سبب بیدار ہو گئے۔

”النبي“ مرفوع ہے اس لیے کہ یہ ”استيقظ“ کا فاعل ہے اور وہ فعل لازم ہے ”تيفظ“ (بیدار

ہونے) کے معنی میں۔ (۴)

”بصوته“ میں باء سیبہ ہے، یعنی ”بسبب صوته“ اور بعض نسخوں میں ”لصوته“ ہے، وہاں لام اجلیہ

تعلیلیہ ہے، یعنی ”لأجل صوته“ ان کی آواز کی وجہ سے۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۲۸/۴، فتح الباري: ۴۴۹/۱، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱، ۵۹۱

(۲) شرح ابن بطل: ۴۷۴/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۴) شرح الكرماني: ۲۲۴/۳، عمدة القاري: ۲۸/۴

(۵) عمدة القاري: ۲۸/۴، إرشاد الساري: ۵۹۰/۱

قال: لا ضير، أو لا يضير

آپ نے یہ فرمایا کہ کچھ نقصان نہیں، یا (یہ فرمایا کہ) کچھ نقصان نہیں کرے گا۔

”لا ضير“ کا معنی ہے ”لا ضرر“ اور ”لا يضير“ کا معنی ہے ”لا يضر“۔ ضار يضر ضرراً اور

ضار يضير ضيراً، باب نصر اور ضرب سے ضرر پہنچانے کے معنی میں آتا ہے۔ (۱)

المسند المستخرج لابن نعیم میں ”لا يسوء ولا يضير“ کے الفاظ ہیں۔ (۲)

یہاں راوی کو شک ہوا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا ضير“ فرمایا تھا یا ”لا يضير“؟

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی روایت میں یہ تصریح کی ہے کہ یہ شک عوف اعرابی کو ہوا ہے۔ (۳)

چونکہ نماز کے وقت کے نکل جانے اور نماز کے فوت ہو جانے سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر افسوس اور حزن و ملال کی کیفیت طاری تھی، اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تانیس قلوب کے لیے یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ اس میں کوئی حرج کی بات نہیں، اس لیے کہ انہوں نے عمد نماز کو قضاء نہیں کیا تھا۔ (۴)

ابن بطلال اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کبھی عام بشر کی نیند کی طرح سو جاتے ہیں، البتہ عام بشر کی نیند اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند میں فرق یہ ہے کہ عام انسانوں کو اخفاٹ (ناقابل تعبیر، الجھے ہوئے، پراگندہ خواب) آتے ہیں، جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے خواب نہیں آتے، اس لیے کہ حضرات انبیائے کرام علیہم السلام کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں۔ (۵)

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص سے سہواً و خطاءً بغیر تقصیر کے نماز فوت ہو جائے تو شرعاً اس میں کوئی حرج اور اس شخص پر کوئی مؤاخذہ نہیں، اس لیے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے جب نماز کے فوت ہو جانے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: ”لا ضير“۔ (۶)

(۱) عمدة القاري: ۲۸/۴، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، شرح الكرمانی: ۲۲۴/۳

(۲) فتح الباري: ۱/۴۴۹، ۴۵۰، عمدة القاري: ۲۸/۴

(۳) عمدة القاري: ۲۸/۴، فتح الباري: ۱/۴۴۹، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۸/۴، فتح الباري: ۱/۴۵۰، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، فتح الملهم: ۴/۴

(۵) شرح ابن بطلال: ۱/۴۷۳، ۴۷۴، شرح الكرمانی: ۲۲۸/۳، عمدة القاري: ۲۸/۴

(۶) عمدة القاري: ۳۱/۴

مذکورہ قصہ پر حدیث ”ولا ینام قلبی“ سے اشکال

حدیث باب میں مذکور اس قصہ میں گزرا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سو گئے اور نماز فوت ہو گئی۔ جب کہ صحاح وغیرہ میں مشہور حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”إن عیني تنامان ولا ینام قلبی“۔ (۱) میری آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا دل نہیں سوتا۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل بیدار رہتا ہے تو پھر مذکورہ قصہ میں کس طرح نماز کا وقت نکل گیا، نماز قضاء ہو گئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا شعور نہیں ہوا؟ (۲)

حضرات محدثین کرام نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

(۱) أخرجه البخاري في صحيحه، عن عائشة رضي الله تعالى عنها بلفظ: ”فقلت يا رسول الله! أتنام قبل أن توتر؟ فقال: ”يا عائشة! إن عيني تنامان ولا ینام قلبی“۔ في كتاب التهجد، باب قيام النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان وغيره، رقم: (۱۱۴۷)، وفي كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، رقم: (۲۰۱۳)، وفي كتاب المناقب، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم تنام عينه ولا ینام قلبه، رقم: (۳۵۶۹)

ومسلم في صحيحه، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل، وأن الوتر ركعة، وأن الركعة صلاة صحيحة، رقم: (۷۳۸) والترمذي في جامعه، في كتاب الصلاة، باب ماجاء في وصف صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل، رقم: (۴۳۹)

وأبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب في صلاة الليل، رقم: (۱۳۴۱)

والنسائي في سننه، في كتاب قيام الليل، باب كيف الوتر بثلاث، رقم: (۱۶۹۸)

وأحمد في مسنده: ۶/۳۶، ۷۳، ۱۰۴

وابن خزيمة في صحيحه، في كتاب الوضوء، باب وجوب الوضوء من النوم على أمته دونه عليه

السلام، رقم: (۴۹)، ۷۰/۱

(۲) فتح الباري: ۱/۴۵۰، عمدة القاري: ۴/۲۸، شرح النووي: ۵/۱۹۰، إكمال إكمال المعلم للأبي:

۲/۳۳۷، الاستذكار: ۱/۱۱۳، مكمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۲/۳۳۷، إرشاد الساري: ۱/۵۹۱

مذکورہ اشکال کا پہلا جواب

بعض حضرات نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ ”لا ینام قلبی“ سے مراد یہ ہے کہ انقراض وضو کی حالت آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر مخفی نہیں رہتی، حقیقتاً عدم نوم مراد نہیں، لہذا اگر قصہ مذکورہ میں نوم کا ثبوت ہوا تو وہ اس کے منافی نہیں ہوگا۔ (۱)

دوسرا جواب

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ ”لا ینام قلبی“ کا مطلب ہے ”لا یتستغرق بالنوم حتی یوجد منه الحدث“ کہ دل نیند میں اتنا مستغرق نہیں ہوتا کہ اس سے حدث لاحق ہو جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ دل سوتا ہے، البتہ نیند میں مستغرق نہیں ہوتا، لہذا حدیث باب میں ثبوت نوم سے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ یہ جواب بھی پہلے جواب کے قریب قریب ہے۔ (۲)

مذکورہ دونوں جوابوں پر اشکال

ابن دقیق العید نے مذکورہ دونوں جوابوں پر کلام کر کے ان کی تضعیف کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان جوابات سے یہ لازم آتا ہے کہ دل کا بیدار ہونا انقراض وضو کی حالت کے ادراک کے ساتھ خاص ہے، جب کہ یہ بات ”لا ینام قلبی“ کے صحیح مفہوم سے بعید ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ”لا ینام قلبی“ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس سوال کے جواب میں تھا کہ ”أُتِنام قبل أن توتر؟“ کیا آپ وتر ادا کرنے سے پہلے سوتے ہیں؟

ظاہر ہے کہ اس کلام کا انقراض طہارت سے کوئی تعلق نہیں، (لہذا ”لا ینام قلبی“ کو انقراض طہارت کی حالت کے ادراک کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں) بلکہ یہ جواب تو وتر سے متعلق ہے، لہذا دل کے بیدار ہونے سے مراد ”وتر کے لیے دل کا بیدار ہونا“ ہوگا (اور مطلب یہ ہوگا کہ آنکھیں اگر چہ سوجاتی ہیں مگر دل وتر کی فکر میں بیدار رہتا ہے اور دل کی توجہ وتر پر ہوتی ہے، اس لیے وتر کے لیے جاگ جاتا ہوں)۔

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۰

(۲) فتح الباری: ۱/۴۵۰، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۲/۳۳۷، مکمل إكمال الإكمال للسنوسي:

اور ظاہر ہے کہ فارغ القلب اور مطمئن ہو کر سونے اور دل کی بیداری کے ساتھ سونے والے میں فرق ہے۔ لہذا اب قصہ مذکورہ اور ”لا ینام قلبی“ میں کوئی اشکال اور تعارض نہیں، اس لیے کہ قصہ مذکورہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ آپ مطمئن ہو کر سوئے اور اس (اطمینان) کی وجہ سفر کی شدید تھکاوٹ اور صبح بیدار کرنے والے پر اعتماد تھا۔ (۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن دقیق العید کے اس کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ”لا ینام قلبی“ میں جس ”یقظة“ (بیداری) کا ذکر ہے اس سے مراد ”معنوی طور پر وتر کے وقت کا ادراک“ ہے، بایں معنی کہ دل اس وقت کے ادراک کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ جب کہ حدیث باب میں جس نوم کا ذکر ہے وہ نوم مستغرق ہے، (لہذا دونوں میں کوئی اشکال و تعارض نہیں) اور اس کی تائید مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے اس کلام سے ہوتی ہے: ”أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك“۔ (۲) کہ میری روح اسی ذات نے اپنے قبضہ میں لے لی تھی جس نے آپ کی روح کو اپنے قبضہ میں لے لیا تھا۔ اور اس جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی نیند مستغرق (گہری) تھی، (لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند بھی مستغرق تھی)۔ (۳)

البتہ ابن دقیق العید کے اس جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس میں بیداری قلب کے سبب کو خاص کر لیا گیا، یعنی وقت وتر کے ادراک کے ساتھ۔ اور یہ تخصیص درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تخصیص پر کوئی قرینہ دلالت کرتا ہو اور کلام کے سیاق سے اس کی تائید بھی ہوتی ہو تو وہ تخصیص معتبر ہوتی ہے اُس میں کوئی مضائقہ نہیں (البتہ تخصیص بلا دلیل درست نہیں) اور یہاں ایسا ہی ہے (یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا سوال اور کلام کا سیاق اس تخصیص کے لیے مؤید ہے)۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۱/۵۰

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم:

(۶۸۰)

(۳) فتح الباری: ۱/۵۰

(۴) فتح الباری: ۱/۵۰

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی ابن دقیق العید کی تائید میں مذکورہ دونوں جوابوں کو ضعیف قرار دیا

ہے۔ (۱)

مذکورہ اشکال کا تیسرا جواب

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دونوں احادیث میں کوئی تعارض نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”ولا ینام قلبی“ یہی درست ہے۔ اور قصہ مذکورہ میں بھی ایسا ہی تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دل بیدار تھا اور آپ کو وقت کے نکل جانے کا علم بھی ہوا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریع کی مصلحت و غرض کے پیش نظر عہدِ حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو اس کی خبر نہیں دی۔ (تاکہ نماز کے قضاء ہو جانے سے عملی طور پر اس کا مشروع طریقہ امت کے سامنے آجائے)۔ (۲)

چوتھا جواب

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دل سے نوم کی نفی کرنے سے مراد یہ ہے کہ نیند میں اس پر اغماٹ (ناقابلِ تعبیر اور الجھے ہوئے خواب) کا درود نہیں ہوتا، جس طرح کہ دوسرے انسانوں پر ہوتا ہے، بلکہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خواب میں دیکھتے ہیں وہ حق اور وحی ہوتا ہے۔ (لہذا اب قصہ مذکورہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سو جانا ”لا ینام قلبی“ کے منافی نہیں)۔ (۳)

حافظ صاحب نے ان دونوں جوابوں کو بھی ضعیف قرار دیا ہے۔ (۴)

پانچواں جواب

امام نووی رحمہ اللہ و بعض دیگر حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ قصہ مذکورہ اور حدیث ”لا ینام قلبی“ میں کوئی منافات نہیں، اس لیے کہ دل تو صرف ان حیات کا ادراک کرتا ہے جو اُس سے متعلق ہیں، جیسے حدیث والم وغیرہ۔ جب کہ طلوع فجر اور اس طرح کی دوسری وہ چیزیں جن کے ادراک کا تعلق آنکھ سے ہے، اُن کا

(۱) فقال: ”وقد أحیب عن أصل الإشکال بأجوبة أخرى ضعيفة“. (فتح الباری: ۵۸۴/۱، دار السلام)

(۲) فتح الباری: ۵۵۱/۱

(۳) فتح الباری: ۵۵۱/۱

(۴) فقال عند ذکرهما: ”ومن الأجوبة الضعيفة أيضا قول من قال إلخ“. (فتح الباری: ۵۵۰/۱، ۵۵۱)

ادراک تو آنکھ کرتی ہے نہ کہ دل اور آنکھ تو سو رہی تھی، اگرچہ دل بیدار تھا، اس لیے طلوع فجر کا ادراک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کر سکتے۔ (۱)

چھٹا جواب

ابن عبدالبر وغیرہ نے ایک اور جواب یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت، طبیعت اور جبلت تو یہی تھی جو حدیث ”لا ینام قلبی“ میں مذکور ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب بیدار رہتا تھا، البتہ قصہ مذکورہ میں خرق عادت کے طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر اللہ تعالیٰ نے نوم مسلط کر دی۔ اور اس میں حکمت یہ تھی کہ امت کو یہ معلوم ہو جائے کہ اگر کوئی شخص سو جائے یا بھول جائے اور نماز کا وقت نکل جائے تو اب اس کی قضاء وغیرہ کے لیے مسنون اور مشروع طریقہ کیا ہے۔

اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے قبیل سے ہے: ”إنی لأنسى أو أنسى لأسن“ (۲) کہ میں بھول جاتا ہوں یا بھلا دیا جاتا ہوں، تا کہ وہ کام امت کے لیے سنت اور امر مشروع قرار دے دیا جائے۔ اس جواب کی تائید حضرت علاء بن خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں مذکور ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے: ”لو شاء الله لأيقظنا ولكنه أراد أن تكون سنة لمن بعدكم“ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو ہمیں بیدار بھی کر دیتے، لیکن اللہ کی مشیت یہ تھی کہ یہ عمل (نماز کے فوت ہو جانے پر اس کی ادائیگی کا طریقہ) تمہارے بعد والوں کے لیے سنت بن جائے۔ (۳)

امام نووی وغیرہ نے اس کو مختصر اس طرح بیان کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حالتیں ہوتی تھیں: ایک حالت میں دل نہیں سوتا تھا اور یہی اکثری اور اغلب حالت تھی۔ اور دوسری حالت وہ جس میں دل سو جاتا تھا، یہ حالت بہت نادر تھی، مذکورہ قصہ اسی حالت میں پیش آیا۔ (۴)

(۱) شرح النووي: ۱۹۰/۵، فتح الباری: ۴۵۰/۱، بذل المجہود: ۱۲۴/۳، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱،

إكمال إكمال المعلم للأبي: ۳۳۷/۲، مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۳۳۷/۲

(۲) الموطا للإمام مالك، كتاب المسهو، باب العمل في السهو، رقم: (۲)، ۱۰۰/۱

(۳) الاستذکار: ۱۱۳/۱، ۱۱۴، فتح المائل بتبويب التمهيد لابن عبد البر: ۱۸۷/۱

(۴) شرح النووي: ۱۹۰/۵، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۳۳۷/۲، بذل المجہود: ۱۲۴/۲، مکمل

لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے اس آخری جواب کو ضعیف قرار دیا ہے اور پہلے جواب کو اصح اور معتمد قرار

دیا ہے۔ (۱)

امام نووی رحمہ اللہ کی اتباع میں حافظ ابن حجر نے بھی پہلے (یعنی پانچویں) جواب کو صحیح اور معتمد قرار دیا

ہے۔ (۲)

اسی کو علامہ قسطلانی نے اختیار کیا ہے۔ (۳)

حافظ ابی اور علامہ سنوسی نے اسی کو رائج قرار دیا ہے۔ (۴)

جب کہ ابن عبد البر نے اس آخری جواب کو رائج قرار دیا ہے۔ (۵)

ارتحلو

دیہاں سے) کوچ کرو۔

یہ امر کا صیغہ ہے جمع مذکر حاضر کے لیے اور خطاب حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہے۔ (۶)

بعض حضرات نے اس سے فوت شدہ نماز کو یاد آنے کے وقت سے موخر کرنے کے جواز پر استدلال کیا

ہے بشرطیکہ وہ تاخیر تغافل واستہانت وغیرہ کی وجہ سے نہ ہو۔ (۷)

مذکورہ مکان سے کوچ کرنے کا سبب

یہاں روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام مذکور سے کوچ کرنے کا حکم دیا ہے، حدیث باب

إكمال الإكمال للسنوسي: ۳۳۷/۲، عمدة القاري: ۲۸/۴

(۱) شرح النووي: ۱۹۰/۵

(۲) فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۳) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۴) مكمل إكمال الإكمال: ۳۳۷/۲، ۳۳۸

(۵) فتن: "وسار على هذا التأويل جماعة أهل الفقه والأثر، وهو واضح، والمخالف فيه مبتدع". (فتح

السنن بتبويب التمهيد لابن عبد البر: ۱۸۷/۱)

(۶) عمدة القاري: ۲۸/۴، ۲۹، فتح الباري: ۴۵۰/۱، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، شرح الكرماني: ۲۲۴/۳

(۷) فتح الباري: ۴۵۰/۱

میں اس کا سبب مذکور نہیں، جب کہ مسلم میں أبو حازم عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - کی روایت میں ہے: ”فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان“۔ (۱) کہ اس مقام پر شیطان نے ہم کو آلیا تھا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ارتحال مذکور کا سبب شیطان کے اثرات سے دور ہونا تھا۔ (۲)

اور ابو داؤد میں سعید بن المسیب عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - کی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تحولوا عن مكانكم الذي أصابتكم فيه الغفلة“۔ (۳) یعنی اس جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ منتقل ہو جاؤ، کہ یہاں تم پر غفلت طاری ہو گئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقام مذکور سے ارتحال کا سبب موضع غفلت سے دور ہونا تھا۔ (۴)

علامہ خطابی نے بعض حضرات کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہاں سے ارتحال کا سبب یہ تھا کہ سورج بلند ہو جائے، تاکہ وقت مکروہ نکل جائے اور اس کے بعد وہ لوگ اپنی نماز ادا کر لیں، اس لیے کہ وہ اول طلوع شمس کا وقت تھا اور اوقات مکروہہ میں قضاء فوائت بھی جائز نہیں۔ (۵)

لیکن علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ نے اس سبب کی تردید کی ہے، ایک وجہ تو یہ ہے کہ مسلم اور ابو داؤد کی روایت جو ابھی ذکر کی گئی وہ اس کی تردید کرتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں گزرا کہ ”فما أيقظنا إلا حر الشمس“ سورج کی گرمی اور تپش نے ہمیں بیدار کیا، اسی طرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”فلم يستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بلال ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس“۔ (۶)

(۱) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة رقم: (۶۸۰)

(۲) فتح الباری: ۱/۴۵۰، عمدۃ القاری: ۴/۲۹، إرشاد الساری: ۱/۵۹۱، إكمال إكمال المعلم للأبي

المالکی: ۲/۳۳۸، مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۲/۳۳۹

(۳) أبو داود، کتاب الصلاة، باب فیمن نام عن صلاة أو نسيها، رقم: (۴۳۴)

(۴) فتح الباری: ۱/۴۵۰، عمدۃ القاری: ۴/۲۹، بذل المجہود: ۳/۱۲۴، إكمال إكمال المعلم للأبي

المالکی: ۲/۳۳۸، مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۲/۳۳۹

(۵) معالم السنن: ۱/۱۸۶، بذل المجہود: ۳/۱۲۳

(۶) مسلم، رقم: (۶۸۰)

اور ظاہر ہے کہ سورج کی تپش سے جاگنا اسی وقت ہوگا جب وقت مکروہ ختم ہو جائے، لہذا وقت مکروہ کے نکل جانے کو ارتحال کا سبب قرار دینا درست نہیں۔ (۱)

بعض حضرات نے ایک سبب یہ بیان کیا کہ اسی وقت نماز اس لیے نہیں پڑھی اور کوچ کرنے کا حکم اس لیے فرمایا تا کہ قافلہ حرکت کرے، اس سے نیند کے اثرات دور ہوں اور تمام لوگ نماز کی تیاری کر سکیں۔ (۲)

ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا کہ اس مقام پر دشمن کے حملے کے خوف کے پیش نظر وہاں سے محفوظ مقام پر منتقل ہونے کی غرض سے ارتحال کا حکم دیا گیا۔ (۳)

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وحی کے انتظار میں وہاں سے کوچ فرمایا، کہ ممکن ہے کہ وحی نازل ہو اور اس سے یہ معلوم ہو جائے کہ اس وقت کیا حکم ہے۔ (۴)

ایک سبب ارتحال کا یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ارتحال کی وجہ سے جواب تک سورہے ہوں، وہ جاگ جائیں گے اور جو جاگے ہوں مگر ان پر سستی طاری ہو، وہ چست ہو جائیں گے۔ (۵)

پھر یہاں روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فائتہ کی قضاء میں تاخیر کی گئی تھی ارتحال کی وجہ سے، لیکن ابن وہب اور عیسیٰ بن دینار وغیرہ فرماتے ہیں کہ صلوٰۃ فائتہ کی قضاء میں تاخیر کا حکم اب اس آیت کریمہ کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے: ”وأقم الصلاة لذكرى“۔ (۶)

لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ آیت مذکورہ مکی ہے اور یہ قصہ ہجرت کے بعد پیش آیا، لہذا مقدم متاخر کے لیے کیسے ناخ بن سکتا ہے؟ (۷)

(۱) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۲) فتح الباري: ۴۵۰/۱، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۳۳۸/۲، مکمل إكمال الإكمال للسوسی:

۳۳۹/۲

(۳) فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۴) فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۵) فتح الباري: ۴۵۰/۱

(۶) فتح الباري: ۴۵۰/۱، عمدة القاري: ۲۹/۴، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۳۳۹/۲

(۷) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۰/۱، إكمال إكمال المعلم للأبي: ۳۳۹/۲

ابن بطل فرماتے ہیں کہ آیت ”واقم الصلاة لذكركي“ سے عیسیٰ بن دینار کا نسخ کا قول اختیار کرنا درست نہیں، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اس وادی سے نکلے اور نماز پڑھی، تو چونکہ حضرات صحابہ کرام - رضی اللہ تعالیٰ عنہم - کو نماز کے فوت ہو جانے کی وجہ سے حزن لاحق تھا اس لیے ان کی تائیس قلب کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا، جس میں یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری ارواح کو قبض کر لیا تھا، اگر وہ چاہتے تو نماز کے وقت انہیں لوٹا سکتے تھے، لیکن (اب حکم یہ ہے کہ) جس شخص سے کوئی نماز فوت ہو جائے یا وہ بھول جائے تو اسے چاہیے کہ یاد آنے کے وقت وہ اسے پڑھ لے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”اقم الصلاة لذكركي“۔

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کریمہ سے اپنے فعل پر استدلال کیا اور اس سے حضرات صحابہ کرام - رضی اللہ تعالیٰ عنہم - کو مانوس کیا اور پھر اس آیت کریمہ کی طرف اشارہ کیا، جس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ آیت کریمہ اس واقعہ سے متقدم ہے، لہذا یہ اس واقعہ کے لیے ناخ نہیں بن سکتی۔ (۱)

علاوہ ازیں نسخ کے لیے توقیف کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں نہیں، لہذا آیت کریمہ کو اس واقعہ کے لیے ناخ قرار دینا درست نہیں۔ (۲)

بہر حال! آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ مقام سے ارتحال فرمانے کے یہ مختلف اسباب و احتمالات حضرات محدثین کرام نے بیان کیے ہیں۔

حضرات حنفیہ نے وقت مکروہ کے نکل جانے کو سبب بیان کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید بعض روایات میں مذکور ان الفاظ سے ہوتی ہے: ”حتى إذا ارتفع الشمس نزل“۔ یعنی جب سورج بلند ہو گیا (اور وقت کراہت جاتا رہا) تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول فرمایا۔ باقی ”فما أيقظنا إلا حر الشمس“ اس کے منافی نہیں، اس لیے کہ اگر گرمی کا زمانہ ہو تو دھوپ کی گرمی جلد ہی پڑنے لگتی ہے، بالخصوص جب کہ میدان میں ہوں، پھر خاص کر عرب کی گرمی کے دن سخت گرم اور رات سخت ٹھنڈی ہوتی ہے، لہذا ”فما أيقظنا إلا حر الشمس“ سے کوئی اشکال نہیں ہوتا۔

(۱) شرح ابن بطل: ۱/۷۴

(۲) إكمال إكمال المعلم للأبي: ۲/۳۳۹

جب کہ شوافع کی وائے اس امر کے بارے میں یہ ہے کہ اس وادی میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند آئی جس کی وجہ سے نماز قضاء ہوئی، اس لیے اس وادی میں ایک قسم کی نحوست ہوئی، اس لیے وہاں سے کوچ کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے: ”فلان بہا شیطانا“ کہ اس وادی میں شیطان ہے۔ (۱)

بہر حال! مذکورہ تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی بھی ایک سبب کو حتمی طور پر اس طرح متعین نہیں کیا جاسکتا کہ باقی اسباب کی نفی کر دی جائے۔

بلکہ ان اسباب میں کوئی تضاد بھی تو نہیں، کہ ایک کو سبب قرار دینے سے دوسرے کی نفی لازم آتی ہو۔ پھر ایک چیز کے متعدد اسباب کا ہونا بھی شرعاً و عقلاً ممنوع نہیں، لہذا یہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں سے کوچ فرمانا وقت مکروہ کے نکل جانے کی وجہ سے بھی ہو۔ اور شیطان کے اثرات سے دور جانے کے لیے بھی ہو۔ اور ساتھیوں کی غفلت و سستی دور کرنے کے لیے بھی ہو۔ اور پانی کی تلاش کے لیے بھی ہو۔ وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

فارتحل

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وہاں سے) کوچ فرمایا۔
یہ فعل ماضی واحد مذکر کا صیغہ ہے اور ضمیر فاعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔
اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو حضرات صحابہ کرام۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ نے بھی ارتحال فرمایا؟

اس کا جواب اور عبارت کی تصحیح کے لیے علامہ قسطلانی نے یہاں معطوف مقدر مانا ہے، یعنی: ”ارتحل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معه“۔ (۲)

ابو ذر اور ابن عساکر کی روایت میں ”فارتحلوا“ جمع کے صیغہ کے ساتھ آیا ہے۔ (۳) اس روایت

(۱) تنزیہ بخاری: ۱۱۳/۲

(۲) إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۲۲۴/۳، عمدة القاری: ۲۹/۴، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

کے مطابق اشکال نہیں ہوتا۔

فسار غیر بعید

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھوڑی دور چلے۔

یہاں بھی ضمیر فاعل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو راجع ہے اور معطوف مقدر ہوگا، یعنی: ”فسار النبی صلی

اللہ علیہ وسلم ومن معه“۔ (۱)

اس (تھوڑی دور چلنے) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارتحال مذکور ان کے سیر معقاد کے خلاف وقتی طور پر

تھا۔ (۲)

امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اگر سفر میں کسی سے نماز فوت ہو جائے اور وہ بعد میں جاگے، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ اور اگر وہ کسی وادی میں ہو تو اُس وادی سے نکل جائے۔ (۳)

بعض حضرات نے اس حکم کو اسی وادی کے ساتھ خاص کیا ہے جہاں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا مذکورہ واقعہ پیش آیا۔ (۴)

بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ (ارتحال) آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ خاص ہے، اس لیے کہ آپ کے علاوہ کسی کو بھی اس وادی یا دوسری کسی وادی کے بارے میں یہ علم نہیں ہو سکتا کہ وہاں شیطانی اثرات وغیرہ ہیں۔ (۵)

جب کہ بعض حضرات نے اس قصہ سے اس بات کا استنباط کیا ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی جگہ عبادت سے غفلت لاحق ہو جائے، تو اس کے لیے یہ مستحب ہے کہ وہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ اسی قبیل سے جمعہ

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۲) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۱/۱

(۳) فتح الباري: ۴۵۱/۱

(۴) فتح الباري: ۴۵۱/۱

(۵) فتح الباري: ۴۵۱/۱

کے دن خطبہ سننے کے دوران اونگٹنے والے کو تحویل مکانی کا حکم ہے۔ (۱)

ثم نزل فدعا بالوضوء

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اترے اور وضو کا پانی منگوایا۔

”الْوَضُوءُ“ واو کے فتح کے ساتھ ہے۔ (۲) اس پانی کو کہا جاتا ہے جس سے وضو کیا جائے۔ جب کہ

”وَضُوءٌ“ واو کے ضمہ کے ساتھ طہارت حاصل کرنے کے فعل کو کہتے ہیں۔ (۳)

فتوضاً

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا۔

یہاں بھی کلام کی تصحیح کے لیے معطوف مقدر ماننا پڑے گا، اے: ”فتوضاً النبی صلی اللہ علیہ وسلم

وأصحابه“۔ (۴)

ونودي بالصلاة

اور نماز کے لیے نداء کی گئی۔

اس سے فوت شدہ نمازوں کے لیے اذان کی مشروعیت پر استدلال کیا جاتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے

کہ یہاں تو نداء کا ذکر ہے اذان کا نہیں۔ اور نداء اعم ہے اذان سے، لہذا ممکن ہے کہ نداء سے مراد اقامت ہو۔ (۵)

حافظ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں

اذان کی تصریح ہے، ونصہ: ”ثم أذن بلال بالصلاة“۔ (۶)

(۱) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۲) عمدة القاری: ۲۹/۴، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۳) قال ابن الأثير الجزري: ”فالْوَضُوءُ، بالفتح: الماء الذي يُتَوَضَّأُ به، كالْفَطْوَرِ والسَّحُورِ، لما يفطر عليه

ويتسحر به. والْوَضُوءُ، بالضم: التَّوَضُّعُ، أو الفعل نفسه.“ (النهاية في غريب الحديث والأثر: ۸۵۶/۲)

(۴) إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۵) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۶) مسلم، رقم: (۶۸۱)

اس سے معلوم ہوا کہ نداء سے مراد اذان ہے۔ (۱)

فصلی بالناس

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فاسیۃ کو بھی جماعت سے ادا کرنا مشروع ہے۔ (۲)

فلما انفتل من صلاته إذا هو برجل معتزل لم یصل مع القوم

جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو ایک شخص کو دیکھا جو گوشہ میں بیٹھا ہوا تھا، اس نے لوگوں کے ساتھ

نماز نہیں پڑھی۔

”انفتل“ کا معنی ہے: ”انصرف“۔ (۳) نماز سے پھرے، یعنی پڑھ کر فارغ ہوئے۔

”معتزل“ کا معنی ہے: ”منفرد عن الناس“۔ (۴) لوگوں سے بالکل الگ، کسی گوشہ میں۔

یہاں ”رجل“ مبہم ہے اس کا نام نہیں۔ حافظ صاحب فرماتے ہیں: ”لم أقف علی تسميته“۔ (۵)

کہ مجھے ان کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں: ”لم یعلم اسمه“۔ (۶) ان کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔

ابن ملقن فرماتے ہیں کہ یہ حضرت رفاعہ کے بھائی خلاۃ بن رافع بن مالک انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ہیں جو بدر میں بھی شریک تھے۔ (۷)

لیکن علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ یہ تعین درست نہیں، قائل کو اس میں وہم ہوا ہے۔ (۸)

(۱) فتح الباری: ۴۵۱/۱، عمدۃ القاری: ۲۹/۴، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۲) فتح الباری: ۴۵۱/۱، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۲۲۴/۳، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۴) إرشاد الساری: ۵۹۱/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۵/۳، عمدۃ القاری: ۲۹/۴

(۵) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۶) عمدۃ القاری: ۲۹/۴

(۷) فتح الباری: ۴۵۱/۱، عمدۃ القاری: ۲۹/۴

(۸) إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابن الکھمی کا بیان یہ ہے کہ حضرت خلد بن رافع انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، جب کہ دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ انہوں نے حدیث کی روایت بھی کی ہے یہ دوسرا قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی زندہ رہے ہیں۔

اب ابن الکھمی کے بیان کے مطابق تو یہ بات محال ہے کہ یہ (رجل مبہم) خلد بن رافع ہوں، اس لیے کہ یہ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ اور مذکورہ قصہ بلا اختلاف بدر کے واقعہ کے کئی عرصہ بعد پیش آیا، لہذا شہادت کے بعد اس قصہ میں حاضری محال ہے۔

دوسرے حضرات کے بیان کے مطابق اگرچہ یہ احتمال ہے کہ یہ (رجل مبہم) یہی ہوں، لیکن حدیث کی روایت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی زندہ رہے ہوں، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اُن سے روایت انقطاع کے ساتھ کی گئی ہو، یا یہ کہ متصلاً کی گئی ہو، لیکن کسی دوسرے صحابی نے ان سے نقل کی ہو۔

لہذا ابن الکھمی اور دوسرے حضرات کے بیان میں کوئی منافات نہیں، کہ یہ رجل مبہم خلد بن رافع دونوں صورتوں میں نہیں ہو سکتا۔ الایہ کہ کوئی ایسا تابعی ان سے روایت کرے جو غیر مخضرم ہو اور وہ ان سے سماع کی تصریح کرے، تو اب اس سے ان کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد زندہ رہنا لازم آئے گا۔

لیکن ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد زندہ رہنے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ہی اس قصہ میں موجود ہوں، الایہ کہ کسی روایت میں اس کی تصریح ہو، جب کہ مجھے ابھی تک کوئی ایسی روایت نہیں ملی، جس میں یہ تصریح ہو کہ خلد بن رافع اس واقعہ میں موجود تھے۔ (۱) (لہذا ان کی تعیین کرنا درست نہیں)۔

أصابتنی جنابة ولا ماء

مجھے جنابت لاحق ہو گئی تھی اور پانی نہیں تھا۔

”ماء“ ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے۔ (۲) اور ”لا“ لفظی المجلس کا اسم ہے، جب کہ خبر اس کی محذوف

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۱، و ذکر بعضه العلامة العینی فی: عمدة القاری: ۴/۲۹

(۲) إرشاد الساری: ۱/۵۹۱، فتح الباری: ۱/۴۵۱

ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تقدیر بیان کی ہے: ”معي أو موجود“۔ (۱)

لیکن علامہ عینی نے اس (تقدیر) پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ”میرے پاس پانی نہیں“، حالانکہ ”لا“ تو مطلق جنس (سے صفت) کی نفی کے لیے آتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اُن کے پاس پانی نہ ہونے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ پانی بالکل نہ ہو، یعنی کسی اور کے پاس بھی نہ ہو۔ اب ایسی صورت میں جنس ماء کی نفی کا معنی صحیح صادق نہیں آئے گا۔ (۲)

علامہ عینی رحمہ اللہ نے اس کی ترکیب میں ایک احتمال یہ بھی بیان کیا ہے کہ ”لا“ کو مشبہ بلیس قرار دیا جائے۔ ایسی صورت میں ”ماء“ مرفوع ہوگا اور ”محمذوف“ ہوگی۔ اور معنی ہوگا ”لیس ماء عندي“۔ (۳)

ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ یہاں ”لا“ کی خبر کو قائل نے محذوف کر لیا، تاکہ انہیں اپنے فعل پر عذر کی گنجائش مل جائے، اس لیے کہ حذف خبر سے نفی میں عموم آئے گا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ پانی بالکل نہیں تھا، اگر کہیں پانی مل جاتا یا کسی کی سعی سے حاصل ہو جاتا تو میں طہارت حاصل کر لیتا، لیکن پانی ملا ہی نہیں۔ لہذا خبر کا حذف کرنا مبلغ فی النفی بھی ہوا۔ اور اس میں ان کے عذر کے لیے گنجائش بھی ملی۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قصہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنبی کے لیے بھی تیمم کرنا مشروع ہے، اس مسئلہ کے بارے میں تفصیل اگلے باب میں انشاء اللہ آئے گی۔ (۵)

نیز اس قصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی اجتہاد کرنا جائز ہے، اس لیے کہ سیاق واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تیمم کا حکم انہیں معلوم تھا، لیکن آیت تیمم میں حدیث اصغر سے تو تیمم کرنے کی صراحت ہے، اس تقدیر پر کہ ملامہ سے مراد جماع نہ ہو، جب کہ حدیث اکبر کے بارے میں آیت صریح نہیں،

(۱) فتح الباری: ۴۵۱/۱، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۲) فقال: ”قال بعضهم: بفتح الهمزة، أي: معي. (قلت): تفسيره تفسير من لم يمس شيئاً من علم العربية؛ لأن كلمة لا على قوله لنفي جنس الماء، فأى شيء يقدر خبرها بقوله: معي. وعدم الماء عنده لا يستلزم عدمه عند غيره. فحينئذ لا يستقيم نفي جنس الماء.“ (عمدة القاري: ۲۹/۴، كذا في إرشاد الساري: ۵۹۱/۱)

(۳) عمدة القاري: ۲۹/۴، كذا في إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۴) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۵) فتح الباری: ۴۵۱/۱

تو ممکن ہے کہ یہ صحابی جنبی کے لیے تیمم کرنے کو درست نہ سمجھتے ہوں، چنانچہ اسی پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے تیمم نہیں کیا، حالانکہ وہ اس بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی قدرت رکھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی اجتہاد کرنا جائز ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ (۱)

لیکن اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس صحابی کو مشروعیت تیمم کا سرے سے علم ہی نہ ہو، تو ایسی صورت میں یہ فاقد الطہورین کے حکم میں ہوں گے اور استدلال مذکور درست نہ ہوگا۔ (۲)

اس قصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عالم جب کوئی فعل محتمل دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ فاعل سے اس کی وضاحت طلب کرے، تاکہ اس کی صحیح راہنمائی کر سکے۔ (۳)

نیز اس سے جماعت کی نماز کی ترغیب بھی معلوم ہوئی۔ اور یہ کہ کسی شخص کا نمازیوں کی موجودگی میں بلا عذر نماز ترک کرنا شرعاً ایک مذموم فعل ہے۔ (۴)

اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی بات پر ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے اور ڈانٹ ڈپٹ میں نرمی اور حسن ملاطفت سے کام لینا چاہیے۔ (۵) جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتہائی نرمی کے ساتھ نماز نہ پڑھنے والے سے پوچھا: ”ما منعک یا فلان أن تصلي مع القوم“۔

عليك بالصعيد

مٹی اختیار کرو (تیمم کرلو)۔

اسی سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ (۶) اسی جملہ کے واسطے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ پوری حدیث نقل

(۱) فتح الباری: ۴۵۱/۱، غمدۃ القاری: ۳۲/۴

(۲) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۳) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۴) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۵) فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۶) التوضیح لابن ملقن: ۲۰۳/۵

فرمائی۔ (۱)

مسلم میں سلم بن زریر (سَلَمَ: بفتح السين وسكون اللام. زریر: بفتح الزاء المعجمة ورائین مہملتین بینہما یاء). (۲) کی روایت میں ہے: ”فأمره أن يتيمم بالصعيد“ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس شخص کو یہ حکم دیا کہ وہ مٹی سے تیمم کرے۔ (۳)

”علیک“ اسماء افعال میں سے ہے جس کا معنی ہے: ”الزم“ (۴) مطلب یہ کہ مٹی کو تیمم کرنے کے لیے

لازم پکڑو۔

اور ”الصعيد“ میں الف لام عہدی ہے اور معبود وہی صعيد ہے جو آیت تیمم میں مذکور ہے۔ (۵)
اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر تھوڑے کلام سے افہام کا مقصود حاصل ہو جائے تو اس پر اکتفاء کرنا جائز ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کی اسی کیفیت کا حوالہ دیا جو انہیں معلوم تھا۔ اور اس کی طرف اشارہ فرمایا، اس کی تصریح اور تفصیل نہیں فرمائی۔ (۶)

لفظ ”صعيد“ کی تحقیق

صعيد لغت میں بلند زمین یا زمین کے بلند حصے کو بھی کہا جاتا ہے، ایک معنی وہ زمین بھی بیان کیا گیا ہے جس میں ریت اور شور جگہ کی آمیزش نہ ہو۔

ایک معنی مطلق ارض بھی بیان کیا گیا ہے۔

بعض حضرات نے پاک زمین اور بعض نے پاک مٹی بیان کیا ہے۔

امام فراء رحمہ اللہ اس آیت کریمہ ﴿صعيدا جرزاً﴾ (۷) کے بارے میں فرماتے ہیں کہ صعيد سے

(۱) تقریر بخاری: ۱۱۳/۲

(۲) عمدة القاري: ۲۹/۴

(۳) فتح الباري: ۴۵۱/۱، عمدة القاري: ۲۹/۴، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

(۴) عمدة القاري: ۲۹/۴

(۵) فتح الباري: ۴۵۱/۱، عمدة القاري: ۲۹/۴

(۶) فتح الباري: ۴۵۱/۱

(۷) سورة الكهف، الآية: ۸

مراد تراب ہے۔

قناة کہتے ہیں کہ صعيد اس زمین کو کہا جاتا ہے جس پر پودے اور درخت وغیرہ نہ ہوں۔

ابن درید کہتے ہیں کہ صعيد ہموار زمین کو کہا جاتا ہے۔

جمہور اہل لغت فرماتے ہیں کہ صعيد وجہ الارض کو کہا جاتا ہے۔

چنانچہ جوہری نے ”الصحاح“ میں نقل کیا ہے کہ امام ثعلب احمد بن یحییٰ فرماتے ہیں: صعيد وجہ الارض کو کہا

جاتا ہے، لقولہ تعالیٰ: ﴿فَتَصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ (۱) اور جمع اس کی ”صُعْد“ اور ”صُعْدَات“ آتی ہے، جیسے ”طریق“ کی جمع ”طُرُق“ اور ”طُرُقَات“ آتی ہے۔

امام سیبویہ کے استاذ خلیل بن احمد فراہیدی بصری، ابواسحاق نجار اور ابن الاِعرابی نے اس کی تصحیح کی

ہے۔

امام زجاج ابواسحاق فرماتے ہیں کہ صعيد ”وجہ الارض“ کو کہا جاتا ہے، خواہ اس پر مٹی ہو یا نہ ہو، اس لیے

کہ صعيد مٹی کے اوپر کے حصے کو نہیں، بلکہ زمین کے اوپر کے حصے (وجہ الارض) کو کہا جاتا ہے۔ خواہ وہ مٹی ہو، یا یہ کہ ایسی چٹان وغیرہ جس پر مٹی نہ ہو۔

لہذا اگر کوئی بھی شخص یتیم کرنا چاہے تو اسے چاہیے کہ وجہ الارض سے یتیم کرے، پس اگر کوئی ایسی زمین

ہو جو ساری کی ساری چٹان وغیرہ کی مانند ہو کہ اس پر مٹی نہ ہو اور اس پر کوئی شخص ہاتھ مار کر اپنے چہرے وغیرہ پر

یتیم کی نیت سے پھیر لے، تو وہ اس کے لیے طہور قرار دیا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَتَصْبِحُ

صَعِيدًا زَلَقًا﴾ (۲) کہ وہ باغ صاف زمین اور چٹیل میدان میں ہو جائے۔

(۱) الکہف، الآية: ۴۰

(۲) الکہف، الآية: ۴۰۔ یہ سورۃ الکہف کی آیت ہے اور صعيد سے مراد وجہ الارض ہونے پر امام زجاج نے اس سے استدلال

کیا ہے، کہ یہاں صعيد سے وجہ الارض یعنی صاف زمین اور چٹیل میدان مراد ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں سورۃ الکہف

میں اللہ تعالیٰ نے دو آدمیوں کی مثال بیان فرمائی کہ ان میں سے ایک کو اللہ تعالیٰ نے انور کے دباغ عطا فرمائے تھے جس کا احاطہ

کھجور کے درختوں سے کیا گیا تھا اور ان دونوں کے درمیان میں کھیتی بھی تھی۔ دونوں باغ اپنا پورا پھل دیتے تھے جس میں ذرا بھی

کمی واقع نہ ہوتی تھی اور دونوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے ایک نہر جاری کر لی تھی۔

تو وہ دوسرے شخص سے ازراہ تفاخر و تکبر کہنے لگا کہ مال اور طاقت کے اعتبار سے میں تجھ سے زیادہ ہوں۔ چنانچہ ایک

پھر امام زجاج رحمہ اللہ نے ”صعید“ کا معنی ”وجه الأرض“ ہونے پر تمام اہل لغت کا اتفاق نقل کیا

ہے۔ (۱)

کس چیز سے تیمم کرنا جائز ہے؟

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ اس مسئلہ میں حضرات فقہائے کرام کا اتفاق و اجماع ہے کہ تراب طاہر منبت سے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۲) البتہ اس کے علاوہ اور کن کن چیزوں سے تیمم کرنا جائز ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

= مرتبہ وہ اپنے باغ میں داخل ہوا اور اسے دیکھ کر یہ کہنے لگا کہ میرا نہیں خیال کہ یہ باغ کبھی بھی برباد ہو۔ اور میرا نہیں خیال کہ قیامت بھی کبھی آئے گی۔

دوسرے شخص نے اس کے تکبر اور کفر پر اس کو متنبہ کیا اور کہا کہ تمہیں ایسا نہیں کہنا چاہیے۔ اس کے بعد کہا: ﴿إِنَّ تَسْرَنَ أُنَا أَقْلَ مَنْكَ مَالَا وَوَلَدًا﴾ فعسى ربى أن يوتين خيرا من جنتك ويرسل عليها حسبانا من السماء فتصبح صعيدا زلقا۔ (الكهف: ۴۰، ۳۹)

یعنی اگر تو مجھ کو مال اور اولاد میں کمتر دیکھتا ہے تو مجھ کو وہ وقت نزدیک معلوم ہوتا ہے کہ میرا رب مجھ کو تیرے باغ سے اچھا باغ دے دے اور اُس (تیرے باغ) پر کوئی تقدیری آفت آسمان سے بھیج دے، جس سے وہ باغ صاف میدان ہو کر رہ جائے۔ (بیان القرآن، سورۃ الکہف: ۴۰/۲)

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

”یعنی ایک گرم گولا اٹھے یا اور کوئی آفت سماوی نازل ہو جو تیرے تکبر و تجبر کی سزا میں باغ کو تہس نہس کر کے صاف چٹیل میدان بنا دے۔“ (تفسیر عثمانی، تحت الآیۃ المذکورۃ، ص: ۳۸۸)

اس سے معلوم ہوا کہ صعید بالکل صاف زمین اور چٹیل میدان کو کہتے ہیں اس میں تراب یا غبار وغیرہ کے ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں۔

(۱) قال ابن منظور في اللسان:

وقال أبو إسحاق (الزجاج): الصعيد وجه الأرض. قال: لا أعلم بين أهل اللغة خلافا فيه أن

الصعيد وجه الأرض“. (لسان العرب، مادة: صعد: ۳۴۳/۷، ۳۴۴)

كذا في تاج العروس، فصل الصاد من باب الدال: ۳۹۸/۲، ۳۹۹

(و معجم الصحاح، مادة: صعد، ص: ۵۹۰)

(۲) ففي الموسوعة الفقهية: ”اتفق الفقهاء على جواز التيمم بالصعيد الطاهر، وهو شرط عند الجمهور، فرض

امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کا مسلک

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تیمم صرف مٹی سے جائز ہے، کہ ”صعید“ کا اطلاق ان کے نزدیک صرف غبار آلود مٹی (اور تراب منبت وغیرہ) پر ہوتا ہے، لہذا کشادہ وادی، خواہ سخت ہو یا نرم، اسی طرح ریت کے سخت ٹیلے وغیرہ سے تیمم کرنا جائز نہیں۔

اور اگر اس کے ساتھ مٹی مل جائے تو جس حصے پر مٹی ہے وہ ”صعید“ کہلائے گا اور اس سے تیمم کرنا جائز ہوگا، دوسرے حصے سے نہیں۔

اسی طرح شور زمین، مٹی کے گارے اور ڈھیلے اور کچی اینٹوں پر اگر غبار ہو تو اس سے تیمم جائز ہے، ورنہ

نہیں۔ (۱)

= عند المالکۃ. قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَتِيمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ وقد اختلفوا في المراد بالصعيد، هل هو وجه الأرض أو التراب المنبت؟

”أما جواز المسح على التراب المنبت فبالإجماع، وأما غيره على وجه الأرض، فقد اختلف الفقهاء

فيه“. (الموسوعة الفقهية، تیمم: ۲۶۰/۱۴) (الاستذکار، کتاب الطہارۃ، باب التیمم: ۳۵۳/۱)

وقال ابن عبد البر في التمهيد:

”أجمع العلماء على أن التيمم بالتراب ذي الغبار جائز“. (فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد

البر، کتاب الطہارۃ: ۴۸۱/۱) کذا في: البناية شرح الهداية للعيني رحمه الله: ۵۳۲/۱

(۱) کتاب الأم، (موسوعة الإمام الشافعية) کتاب الطہارۃ، باب التراب الذي يتيمم به ولا يتيمم: ۱۹۷/۱،

۱۹۸، دار فتيبة

كذا في الوسيط: ۴۴۳/۱، وحلية العلماء: ۱۸۳/۱، ونهاية المحتاج: ۲۸۹/۱

والمجموع مع المذهب: ۲۱۲/۲، ومغني المحتاج: ۹۷، ۹۶/۱

وقال موفق الدين ابن قدامة:

”وجملة ذلك أنه لا يجوز التيمم إلا بتراب طاهر ذي غبار يعلق باليد“.

(المغني لابن قدامة، کتاب الطہارۃ، باب التيمم بالصعيد الطيب، وما هو؟ ۱۵۵/۱، دار الفكر

بيروت)

كذا في المحلي بالأثر، کتاب التيمم: ۳۷۷-۳۷۹، وكشاف القناع: ۱۹۷/۱، ۱۹۸

امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ غبار آلود مٹی کے ساتھ ساتھ شوز مین اور رمل (ریت) سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔

بعض حنابلہ نے دونوں اقوال میں تطبیق اس طرح بیان کی ہے کہ جس قول میں رمل سے منع کیا گیا ہے (یعنی صرف تراب کے ساتھ تیمم کے جواز کو خاص کیا گیا ہے) اس سے مراد رمل غیر ذی غبار ہے۔ اور جس میں اجازت دی ہے اس سے مراد ذغبار ہے۔ (۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قدیم قول یہی ہے، پھر انہوں نے اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا، یعنی صرف تراب بنت سے جواز کے قائل ہو گئے، یہی ان کا آخری قول ہے۔ (۲)

امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ”صعید“ سے تیمم کرنا جائز ہے اور ”صعید“ ان کے نزدیک وجہ الأرض کو کہتے ہیں، لہذا کنکر، پہاڑ، ریت اور مٹی وغیرہ جو بھی وجہ الأرض پر ہو، اس سے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۳)

(۱) المغنی: ۱۵۶/۱

(۲) قال الإمام السرخسي رحمه الله:

”وكان أبو يوسف رحمه الله يقول أولاً: لا يجوز التيمم إلا بالتراب والرمل، ثم رجع فقال: لا يجوز إلا بالتراب الخالص، وهو قول الشافعي رحمه الله“. (المبسوط، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۲۴۶/۱)

كذا في بدائع الصنائع، كتاب الطهارة، فصل فيما يتيمم به: ۳۳۵/۱

والبنایة للعيني رحمه الله: ۵۳۲/۱، والكفاية في شرح الهدية بهامش فتح القدير: ۱۱۲/۱،

والسعاية للعلامة اللكنوي رحمه الله: ۵۵۲/۱.

(۳) الموطأ، كتاب الطهارة، باب تيمم الجنب: ۵۷/۱ (فتح المالك بتبويب التمهيد لابن عبد البر، كتاب

الطهارة: ۴۸۰/۱)

كذا في الاستذكار، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۳۵۲/۱، وشرح الزرقاني، كتاب الطهارة، باب

تيمم الجنب: ۱۱۴/۱، وأوجز المسالك: ۵۷۷/۱، والموسوعة الفقهية: ۲۶۰/۱۴، والمتنقى، كتاب

الطهارة، باب تيمم الجنب: ۴۳۶/۱، والمدونة الكبرى، باب ماجاء في المجدور والمحسوب: ۴۶/۱،

وبداية المجتهد، الباب الخامس: فيما تصنع به هذه الطهارة: ۳۹/۲

بعض چیزوں سے جوازِ تیمم میں اختلاف کے ساتھ حنفیہ کا مسلک بھی مالکیہ ہی کی طرح ہے، یعنی حضراتِ طرفین رحمہما اللہ جنس الارض کے ساتھ ساتھ اس چیز سے بھی جوازِ تیمم کے قائل ہیں جو زمین سے پیدا ہوتی ہے، جیسے: چوئے کا پتھر، ہڑتال، گچ (۱) اور سنگ مرمر وغیرہ۔ (۲)

امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک

حضراتِ طرفین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جو چیز زمین کی جنس سے ہو، اگر وہ پاک ہو تو اس سے تیمم کرنا جائز ہے، اگرچہ اس پر غبار نہ ہو۔ اور اگر وہ زمین کی جنس سے نہ ہو، تو اس سے جوازِ تیمم کے لیے اس پر غبار کا ہونا شرط ہے۔ (۳)

زمین کی جنس سے ہونے اور نہ ہونے کا معیار

پھر حضراتِ فقہائے کرام نے زمین کی جنس سے کسی چیز کے ہونے اور نہ ہونے کا معیار یہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو آگ سے جل کر راکھ بن جائے، جیسے: درخت، لکڑی وغیرہ۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو آگ سے نرم ہو جائے اور پگھل جائے، جیسے: لوہا، تانبا، پیتل، سونا، چاندی اور شیشہ وغیرہ اور ہر وہ چیز جسے زمین کھا لیتی ہو، جیسے: گندم، جو اور دوسرے تمام دانے، وہ زمین کی جنس سے نہیں کہلائیں گی۔ اور جو اس طرح کی چیزیں نہ ہوں وہ زمین کی جنس سے کہلائیں گی۔ (۴)

(۱) سرفی وغیرہ ملا ہوا چونا، عمارت کا مسالہ۔ (القاموس الوحید، ص: ۳۶۳)

(۲) الموسوعة الفقهية: ۱۴/۲۶۰، بداية المجتهد، الباب الخامس: فيما تصنع به هذه الطهارة: ۳۹/۲

(۳) قال في السعاية: "أن ما يضرب عليه منقسم إلى قسمين: أحدهما: ما هو من جنس الأرض، وثانيهما: ما ليس من جنس الأرض فالقسم الثاني لا يجوز به التيمم ما لم يكن عليه غبار، فيمسح به وجهه ويديه، والقسم الأول يجوز به التيمم، ولو لم يكن عليه غبار، بشرط أن يكون طاهراً". (۱/۵۲۰)

وانظر مذهب الحنفية في: الهداية: ۱/۵۰، وفتح القدير: ۱/۱۱۲، وبداية الصنائع: ۱/۳۳۵، والبنایة للعيني: ۱/۵۳۲، والمبسوط للسرخسي: ۱/۲۴۶، والكفاية بهامش فتح القدير: ۱/۱۱۲، وتحفة الفقهاء، باب التيمم: ۱/۴۴، ومجمع الأنهر: ۱/۳۸، والدر المختار مع رد المحتار: ۲/۹۹، ۱۰۰

(۴) السعاية: ۱/۵۲۰، كذا في بدائع الصنائع، كتاب الطهارة، فصل فيما يتيمم به: ۱/۳۳۹

پھر اصل مسئلہ میں اتفاق کے بعد حضرات طرفین رحمہما اللہ کا آپس میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ جس چیز سے تیمم کیا جا رہا ہے، اُس کے کسی جزء کا ہاتھوں سے لگنا ضروری ہے یا نہیں؟ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ضروری ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ”صعید“ کے کسی بھی جزء کو استعمال کیا جائے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب ہاتھوں پر کچھ نہ کچھ لگ جائے۔

جب کہ امام صاحب کے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہاتھوں سے وجہ الارض کو چھو لیا جائے اور اسے اپنے اعضاء پر پھیر لیا جائے، خواہ ہاتھوں پر کچھ لگے یا نہ لگے۔

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک چوٹ، ہڈی، ہڈی، گچ، کالے، سفید اور سرخ گارے، چکنے پتھر، گارے سے لپٹی ہوئی دیوار، چوٹ سے لپٹی ہوئی دیوار، پہاڑی نمک، پکی اینٹ، خالص گارے سے بنی ہوئی ٹھیکری، تر زمین، تر گارے، یاقوت، فیروز، زمرد، مرجان اور زبرجد وغیرہ سے تیمم کرنا جائز ہوگا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ ان چیزوں سے ہاتھ پر غبار وغیرہ نہیں لگتا، اس لیے تیمم جائز نہیں ہوگا۔ لہذا اگر ان پر غبار ہو، یا یہ چیزیں پسی ہوئی ہوں تو پھر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان سے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ (۱)

(۱) قال العلامة الكاساني رحمه الله:

”ثم اختلف أبو حنيفة ومحمد فيما بينهما، فقال أبو حنيفة: يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، التزق بيده شيء، أولاً، وقال محمد: لا يجوز إلا إذا التزق بيده شيء من أجزائه. فالأصل عنده أنه لا بد من استعمال جزء من الصعید، ولا يكون ذلك إلا بأن يلتزق بيده شيء. وعند أبي حنيفة: هذا ليس بشرط، وإنما الشرط مس وجه الأرض باليدين، وإمرارهما على العضوين.

وإذا عرف هذا، فعلى قول أبي حنيفة: يجوز التيمم بالجص، والنورة، والزرنيخ، والطين الأحمر والأسود، والأبيض والكحل، والحجر الأملى، والحائط المطين والمجصص، والملح الجبلي دون المائي، والمرد اسنج المعدني، والأجر، والخرف المتخذ من طين خالص، والياقوت، والفيروزج، والزمرد، والأرض الندية، والطين الرطب، وعند محمد: إن التزق بيده شيء منها، بأن كان عليها غبار، أو كان ملغوقاً، يجوز،

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مامور بہ ”صعید“ کو استعمال کرنا ہے اور اس کا استعمال اسی صورت میں ہوگا جب وہ ہاتھوں کے ساتھ لگ جائے۔ باقی صرف سخت اور چکنی چیز پر ہاتھ مارنا یہ استعمال نہیں کہلاتا۔ (۱)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مامور بہ ”صعید“ سے مطلقاً تیمم کرنا ہے، من غیر شرط الالتزاق، لہذا مطلق کو بغیر کسی دلیل کے مقید کرنا درست نہیں۔

باقی امام محمد رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ استعمال کرنا شرط ہے، یہ بات صحیح نہیں، اس لیے کہ اس سے تو (چہرے کا) تغیر لازم آئے گا، جو مثلہ کے مشابہ ہے، یہی وجہ ہے کہ احادیث میں ضرب لگانے کے بعد ہاتھوں کو جھاڑنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا شرط تیمم یہ ہے کہ وجہ الأرض پر مارے گئے ہاتھوں کو اپنے چہرے اور ہاتھوں پر پھیرے۔ اور یہ حکم تعبدی غیر معقول المعنی ہے، جس کی حکمت اللہ ہی جانتا ہے۔ (۲)

حاصل مذاہب یہ ہے کہ حضرات شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ صرف تراب سے جواز تیمم کے قائل ہیں۔ جب کہ (امام احمد رحمہ اللہ) ایک روایت میں (اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ) قول قدیم میں (رمل کو بھی اس میں داخل کرتے ہیں۔

اور حضرات مالکیہ اور طر فین فی الجملہ اس چیز سے جواز تیمم کے قائل ہیں جو زمین کی جنس سے ہو، یا علی وجہ الارض ہو۔

حضرات شافعیہ اور حنابلہ کے دلائل

پہلی دلیل، آیت کریمہ

ان حضرات کا پہلا استدلال سورۃ المائدہ کی اس آیت سے ہے: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا

= وإلا فلا“۔ (بدائع الصنائع، کتاب الطہارۃ، فصل فیما یتیمم بہ: ۱/۳۳۹، ۳۴۰)

کذا فی الموسوعة الفقهية: ۱۴/۲۶۱

(۱) بدائع الصنائع: ۱/۳۴۰

(۲) البدائع، کتاب الطہارۃ، فصل فیما یتیمم بہ: ۱/۳۴۰

بوجوہم وأیدیکم منہ ﴿۱﴾ تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو، یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں پر اس سے ہاتھ پھیر لیا کرو۔

وجہ استدلال

یہ ہے کہ ”منہ“ کی ضمیر مجرور ”تراب“ کو راجع ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مٹی کا کوئی بھی جزو تیمم میں استعمال ہونا چاہیے اور یہ غبار والی چیزوں کے بغیر ممکن نہیں، لہذا مٹی کے علاوہ ریت، چٹائی اور پتھر وغیرہ سے تیمم جائز نہیں۔ (۲)

مذکورہ استدلال کا جواب

حنفیہ والکیہ کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ”منہ“ کی ضمیر مجرور کو ”تراب“ (یا صعید) کی طرف لوٹانا محل نظر ہے، ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ یہ ضمیر حدث کی طرف لوٹ رہی ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اس حدث سے تیمم کر لیا کرو اور اپنے ہاتھوں اور چہروں کا مسح کر لیا کرو۔ (۳)

استدلال مذکور کا دوسرا جواب

علی سبیل المنزل اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ ضمیر ”صعید“ ہی کو راجع ہے پھر بھی اس سے استدلال تام نہیں، اس لیے کہ ”من“ ابتداء غایت کے لیے ہے، جیسے: ”سرت من البصرة“ وغیرہ میں۔ تو اب یہ آیت صرف اس بات پر دلالت کرے گی کہ تیمم کی ابتداء صعید سے کی جائے۔ اشتراط تراب پھر بھی اس کا مدلول نہیں ہوگا۔

اور اس توجیہ کی دلیل سورۃ النساء میں مذکور یہی آیت تیمم ہے: ﴿فامسحوا بوجوهکم

(۱) المائدة: ۶

(۲) فقال ابن قدامة:

”ولنا، الآية، فإن الله سبحانه أمر بالتيمم بالصعيد، وهو التراب، فقال: ﴿فامسحوا بوجوهکم وأیدیکم منہ﴾ ولا يحصل المسح بشيء منه إلا أن يكون ذا غبار يعلق باليد“. (المغني: ۱/۱۵۶)

كذا في الموسوعة الفقهية: ۱۶۲/۱۴، والسعاية: ۵۲۴/۱، والفقہ الإسلامی وأدلته: ۵۹۰/۱

(۳) السعاية: ۵۲۴/۱

وایدیکم ﴿۱﴾ وہاں ”منہ“ کا ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوا کہ تراب کا استعمال صحتِ تیمم کے لیے شرط نہیں، اس لیے کہ اگر یہ شرط ہوتا تو وہاں (سورۃ النساء میں) بھی اسی کا ذکر ہوتا۔ (۲)

حضرات شافعیہ و حنابلہ کا جواب

شافعیہ و حنابلہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ سورۃ النساء کی آیت مطلق ہے اور سورہ المائدہ کی آیت مقید ہے۔ اور یہ بات اصولی مقررہ میں سے ہے کہ جب مطلق اور مقید ایک ہی حادثہ (اور مسئلہ) میں وارد ہوں تو مطلق کو بالاتفاق مقید پر محمول کیا جاتا ہے، لہذا یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اس لیے کہ حادثہ دونوں جگہ ایک ہی ہے اور یہ کہا جائے گا کہ سورۃ النساء (جو کہ مطلق ہے اس) میں بھی ”منہ“ متصور ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ لفظ ”من“ تبعض کے معنی میں حقیقت ہے اور دیگر معانی میں مجاز۔ اور یہ اصل بھی معلوم و مقرر ہے کہ بغیر کسی ضرورت داعیہ کے حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنی کو اختیار نہیں کیا جاتا، لہذا لفظ ”من“ کو یہاں تبعض ہی کے معنی میں لیا جائے گا، نہ کہ ابتداء کے معنی میں۔ (۳)

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے جواب

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں مطلق اور مقید اسباب کے متعلق وارد ہوئے ہیں اور ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اسباب میں کوئی تزامن نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک ”من“ کے معنی حقیقی اور مجازی کا تعلق ہے، سو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ تبعض اس کا معنی حقیقی ہے، بلکہ کئی حضرات نے اس کی تصریح کی ہے کہ ”من“ کا معنی حقیقی ابتداء غایت ہے اور باقی معانی اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔

علاوہ ازیں اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ لفظ ”من“ یہاں تبعض کے لیے ہے، تو پھر مٹی سے مسح کرنے سے مشابہت بالمثلہ لازم آئے گی، جو بالاجماع قبیح ہے، لہذا زمین پر لگائے گئے ہاتھ ہی کو اس کے قائم مقام

(۱) النساء: ۴۳

(۲) السعایۃ: ۱/۵۲۴، ۵۲۵

(۳) السعایۃ: ۱/۵۲۵

بنایا جائے گا اور اسی سے چہرے وغیرہ کا مسح کیا جائے گا۔ (۱)

دوسری دلیل، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

حضرات شافعیہ و حنابلہ کا دوسرا استدلال مسلم میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے ہے،

جس میں ہے:

”وَجَعَلْتُ لَنَا الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا، وَجَعَلْتُ تَرَبُّثَهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا لَمْ

نَجِدَ الْمَاءَ“۔ (۲)

یعنی پوری زمین کو ہمارے لیے مسجد (نماز کی جگہ) اور اُس (زمین) کی مٹی کو ہمارے لیے پاک کرنے والا قرار دیا گیا ہے، اگر پانی نہ ملے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ بخاری و مسلم میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں جو ”وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا“ (۳) (میرے لیے زمین کو مسجد اور پاک کرنے والا بنایا گیا) آیا ہے وہ عام ہے (کہ اُس میں پوری زمین کو طہور کہا گیا ہے) اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ روایت خاص ہے (جس میں صرف زمین کے ایک جزء، یعنی مٹی کو طہور کہا گیا ہے) اور عام کو خاص پر محمول کیا جائے گا۔

یابیوں کہا جائے کہ مسلم میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت صحیحین میں مذکور حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے لیے تخصّص ہے، لہذا صرف مٹی ہی سے تیمم جائز ہوگا۔ (۴)

استدلال کی ایک تقریر اس طرح بھی بیان کی گئی ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مذکورہ روایت میں پہلے پوری زمین کو ”مسجد“ قرار دیا گیا، پھر اُس سے زمین کی مٹی کو خاص کر کے ”طہور“ قرار دیا گیا،

(۱) السَّعَايَةُ: ۵۲۵/۱

(۲) مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: (۱۱۴۸)

(۳) الحدیث أخرجه البخاري في كتاب التيمم، رقم: (۳۳۸)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة،

رقم: (۱۱۶۳)، والنسائي في كتاب الغسل، الم. باب التيمم بالصعيد، رقم: (۴۳۲)

(۴) شرح المواهب للزرقاني: ۷/۱۰۴، ۱۰۵، فتح الباري: ۱/۵۶۸، عمدة القاري: ۴/۱۶، شرح النووي

على مسلم: ۷/۵، شرح الكرماني: ۳/۲۱۳، إرشاد الساري: ۱/۵۷۸

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ”طہوریت“ زمین کی مٹی کے ساتھ خاص ہے، اگر وہ تمام زمین کے لیے عام ہوتی تو اس کو الگ سے اس صانع کے ساتھ ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ (۱)

دلیل مذکور کا جواب

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لفظ ”تربة“ سے استدلال کرنا درست نہیں، اس لیے کہ ”تربة“ اس جگہ کو کہا جاتا ہے، جہاں مٹی اور اس کی جنس کی دوسری اشیاء ہوں۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جواب الجواب کے طور پر فرماتے ہیں کہ ابن خزیمہ کی روایت میں لفظ ”تراب“ آیا ہے۔ (۳) اسی طرح امام احمد اور بیہقی نے اسناد حسن کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ہے جس کے الفاظ ہیں: ”وجعل التراب لي طهوراً“۔ (۴) جس میں مٹی کی تخصیص و تصریح ہے۔ پھر حافظ صاحب نے فرمایا کہ اس کی تقویت اس بات سے ہوتی ہے کہ حدیث کا مقصد اظہار تشریف

(۱) فتح الباری لابن رجب: ۳۱۳/۱، ۳۱۴

(۲) شرح المواهب السنية: ۱۰۵/۷، فتح الباری: ۵۶۸/۱، البناية للعينی رحمہ اللہ: ۵۳۳/۱، عمدة

القاری: ۱۶/۴، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱

(۳) رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ عن حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وفیہ:

”..... جعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعل ترابها لنا طهوراً“۔ (جماع أبواب التيمم، باب ذكر

الدليل على أن ما وقع عليه اسم التراب فالتيمم به جائز عند الإعواز من الماء.....، رقم: ۲۶۴، ۱/۱۶۶)

(۴) أخرجه البيهقي بإسناد فيه كلام عن محمد بن الحنفية أنه سمع علي بن أبي طالب يقول: وفيه:

”وجعل لي التراب طهوراً“۔ السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب الدليل على أن الصعيد الطيب هو التراب،

رقم: (۱۰۲۴)، ۳۲۸/۱

وقال ابن الترمذاني في ”الجوهر النقي“:

”فيه ما تقدم من المباحث، غير أن في سنده عبد الله بن محمد بن عقيل، وقد تقدم في ”باب

لا يسطهر بالماء المستعمل“ قول البيهقي: ”أهل العلم مختلفون بالاحتجاج برواياته“۔ (الجوهر النقي بهامش

السنن الكبرى: ۳۲۸/۱)

وتخصيص ہے، لہذا اگر تيم مٹی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے بھی جائز ہوتا، تو مٹی کے ذکر پر اكتفاء و اقتصار نہ کیا جاتا۔ (۱)

محقق عینی رحمہ اللہ کا جواب

محقق عینی رحمہ اللہ دونوں دلیلوں کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جہاں تک مسلم میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کا تعلق ہے، سو ان الفاظ کو ذکر کرنے میں ابو مالک اشجعی نے تفرد اختیار کیا ہے، (۳) لہذا وہ معتبر نہیں۔

اور امام قرطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے لیے تخصّص قرار دینا درست نہیں، اس لیے کہ تخصّص کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ حکم عام سے کسی ایسی چیز کو خارج کرنا جس کو عموم شامل ہو، جب کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نے کسی چیز کو خارج نہیں کیا، بلکہ اس نے تو ایک فرد کی تعیین کی ہے جس کو پہلا اسم بھی شامل تھا۔

یعنی حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ”ارض“ کو طہور قرار دیا گیا اور حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ”تراب“ کو۔ اور ظاہر ہے کہ ارض تراب کو شامل ہے اور حکم دونوں کا ایک ہے۔ تخصّص کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تراب کو ارض کے حکم سے خارج قرار دیا جائے، یعنی وہ طہور نہ ہو، حالانکہ ایسا تو نہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ تخصّص کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام کے حکم کے منافی ہو، جب کہ یہاں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرَمَانٌ﴾ (۳) اور اس فرمان میں ہے کہ ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ (۴) کہ یہاں لفظ اول

(۱) فتح الباری: ۵۶۸/۱، إرشاد الساری: ۵۷۸/۱

(۲) ابو مالک اشجعی مسلم کی مذکورہ روایت کے ایک راوی ہیں، سند اس طرح ہے:

”حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا محمد بن فضيل، عن أبي مالك الأشجعي، عن ربعي،

عن حذيفة“ (رقم: ۱۱۴۸)

(۳) الرحمن: ۶۸

(۴) البقرة: ۹۸

(فاسکھہ اور ملائکہ) کے مشمولات میں سے بعض کی تعیین کردی گئی ہے تشریفاً، جب کہ کھجور اور انارفا کہہ میں شامل اور داخل ہیں، اسی طرح جبرائیل اور میکائیل بھی ملائکہ میں داخل ہیں، لیکن انہیں الگ تشریفاً ذکر کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں بھی مٹی کا ذکر فرد واحد کی تعیین برائے تشریف کے قبیل سے ہے۔ (۱)

یہی جواب محقق ابن الہمام نے بھی دیا ہے۔ (۲)

اور یہی جواب ابن خزیمہ، مسند احمد اور بیہقی کی اس روایت کا بھی ہے جہاں لفظ ”تراب“ آیا ہے، یعنی وہاں تشریفاً فرد واحد کی تعیین کی گئی ہے۔ (۳)

مذکورہ دلیل کا دوسرا جواب

اور اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں ”تراب“ کی تعیین اس لیے کی گئی ہے کہ تراب کا پایا جانا اور مل جانا زیادہ اغلب ہے، اس لیے نہیں کہ تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے اور غیر تراب سے جائز نہیں۔ (۴)

تیسرا جواب

تیسرا جواب یہ ہے کہ جواز تیمم کا متدل لفظ ”صعید“ ہے فی قولہ تعالیٰ: ﴿فَتِيمِمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾۔ (۵) نہ کہ لفظ ”تراب“۔ اور ”صعید“ زمین کے اوپر کے حصے کو کہا جاتا ہے، خواہ وہ مٹی ہو، یا ایسی چٹان جس پر مٹی نہ ہو، یا کوئی اور چیز ہو۔ (۶) کما سند کرہ۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ کا جواب

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے استدلال

(۱) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

(۲) فتح القدیر: ۱۱۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

(۴) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

(۵) النساء: ۴۳، المائدة: ۶

(۶) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح المواہب: ۱۰۵/۷

کرنا درست نہیں، اس لیے کہ اس باب میں احادیث مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہیں، بعض میں لفظ ”تراب“ اور بعض میں لفظ ”ارض“ آیا ہے۔

چنانچہ بخاری و مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں لفظ ”ارض“ آیا ہے، و نصہ: ”وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“ کذا عند الترمذی.

ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں ہے: ”وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“.

مسند احمد میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ”جعلت لي كل أرض طيبة مسجداً وطهوراً“.

اور ابو داؤد میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں ہے: ”جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً“.

اسی طرح بعض روایات میں ”عليك بالصعيد“ کے الفاظ ہیں اور بعض روایات میں ”عليكم بالأرض“ کے الفاظ ہیں۔

اور ان تمام الفاظ میں لفظ ”ارض“ اور ”صعيد“ سب سے اعم ہے۔ اور کسی چیز کے بعض اجزاء کی تخصیص کرنے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ حکم اسی جزء سے متعلق اور اسی کے ساتھ خاص ہے۔ خاص طور سے جب کہ وہ عام لفظ کے ساتھ بھی وارد ہو، تو وہاں خاص لفظ کے ساتھ حکم کو متعلق کرنا اور اس میں منحصر کرنا درست نہیں۔ لہذا یہاں بھی تیمم کے سلسلے میں ”تراب“، ”صعيد“ اور ”ارض“ کے الفاظ آئے ہیں اور تراب ان میں سے خاص ہے۔ لہذا عام الفاظ (یعنی صعيد اور ارض) کے ہوتے ہوئے حکم تیمم کو صرف تراب کے ساتھ متعلق کرنا اور اسی میں منحصر کرنا اصولاً درست نہیں۔ (۱)

تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا اثر

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ﴿فتيمموا صعيدا طيباً﴾ میں ”صعيداً طيباً“ کی تفسیر ”تراباً منبتاً“ سے کرتے ہیں، جس سے حضرات شافعیہ و حنابلہ جو از تیمم کے لیے تراب منبت وغیرہ کی شرط پر

استدلال کرتے ہیں۔ (۱)

اصل میں امام رافعی رحمہ اللہ نے فتح العزیز شرح الوجیز میں حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ”صعیداً طیباً“ کی تفسیر ”تراباً طاهراً“ نقل کی ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تلخیص الحییر میں فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی اس بارے میں تفسیر مجھے نہیں ملی۔

اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی تفسیر کا تعلق ہے، سو وہ امام بیہقی نے قابوس بن ابي ظبيان عن أبيه کے طریق سے نقل کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں: ”أطيب الصعيد حرث الأرض“۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کے بعد تفسیر ابن ابی حاتم اور تفسیر ابن مردويه کا حوالہ بھی دیا ہے۔ (۴)

لیکن مجھے نہیں مل سکا۔

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب

حضرات حنفیہ و مالکیہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے جس اثر سے استدلال کیا گیا ہے اس کے الفاظ ہیں: ”أطيب الصعيد حرث الأرض“ یعنی سب سے پاک مٹی اگانے والی مٹی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگانے والی مٹی سب سے پاک ہے اور غیر منبت بھی طیب اور پاک

(۱) الهدایة: ۵۰/۱، الموسوعة الفقهية المقارنة للإمام القدوري: ۲۱۰/۱، البناية للعيني: ۵۳۲/۱، ۵۳۳،

الكفاية: ۱۱۲/۱

(۲) ونصه: ”(فتیمموا صعیداً طیباً) عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم، ”أي: تراباً طاهراً“۔ (فتح العزیز بهامش المجموع، کتاب التیمم، الباب الثاني في كيفية التيمم: ۳۱۰/۲)

(۳) ولفظه عند البيهقي: ”عن ابن عباس قال: ”الصعيد الحرث حرث الأرض“۔ (السنن الكبرى، کتاب الطهارة، باب الدليل على أن الصعيد الطيب هو التراب، رقم: ۳۲۸/۱، ۱۰۲۶)

(۴) فقال: ”ورواه ابن أبي حاتم في ”تفسيره“ بلفظ: أطيب الصعيد تراب الأرض. وأورده ابن مردويه في ”تفسيره“ من حديث ابن عباس مرفوعاً، وليس مطابقاً لما ذكره الرافعي“۔ (تلخیص الحییر، کتاب التیمم،

ہے، لہذا اس سے تو اولاً استدلال کرنا اور تراب منبت کو خاص کرنا ہی درست نہیں۔ (۱)

مذکورہ استدلال کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ ”طیب“ مشترک ہے کئی معانی میں، چنانچہ اس کا معنی ”طاہر“ بھی آتا ہے، ”حلال“ بھی اور ”منبت“ بھی۔

آیت کریمہ ﴿کلوا من طيبات ما رزقناکم﴾ (۲) اور ﴿يا أيها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما کسبتم﴾ (۳) میں طیب بمعنی حلال کے آیا ہے۔

اسی طرح ایک آیت ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نکدا﴾ (۴) میں طیب منبت کے معنی میں آیا ہے۔

اور اکثر یہ طاہر کے معنی میں آتا ہے، جب کہ یہاں بالا جماع اس سے طاہر مراد ہے، اس لیے کہ طہارت اس کے لیے شرط ہے، کہ نجس چیز طہور نہیں ہوتی، لہذا اس کو طاہر کے معنی ہی پر محمول کریں گے، اس لیے کہ مقام طہارت میں یہی معنی سب سے زیادہ مناسب ہے۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ولکن یرید لیطہرکم﴾ جب کہ ”منبت“ والے معنی کا اس مسئلہ میں کوئی اثر و دخل نہیں، یہی وجہ ہے کہ تراب منبت اگر نجس ہو، تو اس سے بالاتفاق تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لہذا ”طیبا“ کا معنی ”طاہرا“ ہوگا، نہ کہ ”منبتا“۔ (۵)

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آیت میں طیب کا ذکر ارض کے ساتھ آیا ہے، لہذا انبات والا معنی مراد لینا اس مقام کے زیادہ مناسب ہوگا۔

علامہ عینی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس آیت کا آخری حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طیب

(۱) السعایہ: ۵۲۳/۱

(۲) البقرہ: ۱۷۲، ۵۷

(۳) البقرہ: ۲۶۷

(۴) الأعراف: ۵۸

(۵) البناۃ للعینی: ۵۳۵/۱، السعایہ: ۵۲۳/۱، فتح القدیر: ۱۱۳/۱، الہدایہ: ۵۰/۱

سے مراد ظاہر ہے، اس لیے کہ اگر ”طیباً“ سے مراد ”منبتاً“ ہوتا، تو آیت کے آخر میں ”لیظہر کم“ کی بجائے ”لتزرعوا“ وغیرہ ہوتا، اس لیے کہ زرع ہی انبات کے مناسب ہے، نہ کہ تطہیر۔ (۱)

استدلال مذکور کا تیسرا جواب

تیسرا جواب صاحب ہدایہ وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ طیب کئی معانی میں مشترک ہے اور یہاں اس سے بالاجماع ظاہر مراد ہے، (کما ذکرنا) لہذا جب ایک معنی متعین ہو گیا تو اب باقی معانی کا احتمال خود باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا۔ (۲)

چوتھا جواب

چوتھا جواب یہ ہے کہ مطلق کی تنقید خبر واحد سے کرنا بھی جائز نہیں، چہ جائیکہ کسی صحابی کے اثر سے اس کی تنقید کی جائے، لہذا مطلق (صعیداً) کو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اثر کے ذریعے ”تراب منبت“ سے مقید کرنا درست نہیں۔

پھر جب کہ ہم یہ ذکر کر چکے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے الفاظ ”أطیب الصعید حرث الأرض“ ہیں اور یہ الفاظ خود غیر الحرث اور غیر تراب منبت سے جوازِ تیمم پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے کہ تراب منبت جب ”أطیب“ ہوگا تو غیر منبت ”طیب“ ہوگا۔ (۳)

علاوہ ازیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اثر سے استدلال کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ پھر شور زمین سے بھی تیمم کرنا جائز نہ ہو، جب کہ امام نووی شافعی رحمہ اللہ نے شور زمین سے جوازِ تیمم کی تصریح کی ہے۔ (۴)

چوتھی دلیل، دلیل عقلی

حضرات شافعیہ و حنابلہ اپنے موقف پر ایک عقلی دلیل بھی دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ طہارت

(۱) البناية: ۵۳۵/۱

(۲) الهدایة: ۵۰/۱، السعایة: ۵۲۳/۱، البناية: ۵۳۵/۱، فتح القدیر: ۱۱۳/۱، الکفایة بہامش فتح القدیر:

۱۱۳/۱

(۳) البناية: ۵۳۵/۱

(۴) التعرید للإمام القدوری: ۲۱۱/۱، البناية: ۵۳۵/۱

مانع اور جامد دونوں سے حاصل کی جاتی ہے، لیکن مانعات میں سے طہارت اس مانع کے ساتھ خاص ہے جو وجود کے اعتبار سے سب سے زیادہ اعم ہے، یعنی پانی، کہ وہ تقریباً ہر جگہ دستیاب ہو جاتا ہے، اسی طرح جامدات میں بھی طہارت اسی نوع کے ساتھ خاص ہوگی جو وجود کے اعتبار سے سب سے اعم ہو اور وہ تراب ہے، جو تقریباً ہر جگہ دستیاب ہو جاتا ہے۔ (۱)

دلیل مذکور کا جواب

حضرات حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ طہارت کا تعلق مانعات میں سے ایک نوع کے ساتھ ہے، جس کے بعض افراد کا وجود عام ہے، جیسا کہ مطلق پانی اور بعض کا نہیں، جیسا کہ درخت اور زمزم کا پانی۔ اسی طرح جامدات میں بھی اس کا تعلق ایک نوع کے ساتھ ہے، جس کے بعض افراد جو اعم عام ہیں، جیسا کہ مٹی اور بعض عام نہیں، جیسا کہ دوسری اشیاء۔

اب ظاہر ہے کہ بعض افراد کے وجود اعم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے افراد سے طہارت حاصل کرنا جائز ہی نہ ہو، پس جس طرح مطلقاً پانی کے عام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ درخت کے پانی اور زمزم وغیرہ کے پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہ ہو، اسی طرح مٹی کے عام ہونے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری اشیاء سے طہارت حاصل کرنا جائز نہ ہو۔ (۲)

دلیل مذکور کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے بھی طہارت کا تعلق اسی چیز سے مانا ہے جس کا وجود اعم ہے، یعنی تراب، لیکن ہم نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ تراب کے ساتھ ساتھ غیر تراب سے بھی جائز قرار دیا ہے جو جنس ارض میں سے ہو، تو گویا ہم نے اس میں توسیع کر لی ہے۔

اور جب ضرورت کی بناء پر اصل تیمم جائز اور مشروع ہوا تو ضرورت ہی کی بناء پر اس میں توسیع بھی

(۱) فقال ابن قدامة: "ولأن الطهارة اختصت بأعم المانعات وجوداً، وهو الماء، فاختص بأعم الجامدات وجوداً، وهو التراب". (المغني: ۱/۱۵۶)

کذا فی التجرید للإمام القدوری، کتاب الطہارۃ، مسائل التیمم، مسئلہ: (۳۳)، ۲۱۳/۱

(۲) التجرید للإمام القدوری: ۲۱۳/۱

جائز ہوگی۔ (۱)

اشتراط تراب اور رمل کی دلیل

جو حضرات تراب کے ساتھ ساتھ رمل سے بھی جوازِ تیمم کے قائل ہیں، جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول اور امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے، وہ مسند احمد اور بیہقی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، ونصہ:

”عن أبي هريرة أن ناسا من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة، ويكون فينا الجنب والنفساء والحائض، ولسنا نجد الماء؟ فقال عليه السلام: ”عليكم بالأرض“ (۲).

یعنی کچھ دیہاتی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ہم تین تین مہینے اور چار چار مہینے ریتیلی زمین (صحراء) میں ہوتے ہیں اور ہم میں جنبی بھی ہوتے ہیں اور حیض و نفاس والی عورتیں بھی، جب کہ پانی نہیں ملتا، تو ہم کیا کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمین کو (تیمم کے لیے) استعمال کرو۔

ظاہر ہے کہ جب وہ ریتیلی زمین پر ہوتے ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین سے تیمم کرنے کا حکم فرمایا تو اس کا لازمی نتیجہ اور مفہوم یہی ہے کہ ریت سے تیمم کر لیا کرو۔

مذکورہ استدلال کا جواب

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے پہلے تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ روایت ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں۔

(۱) التجريد للإمام القدوري: ۱/۲۱۳

(۲) أخرجه أحمد في مسنده تحت مسندات أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، برقم: (۷۷۳۳)

والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الطهارة، باب ما روي في الحائض والنفساء أيكفيهما

التيمم عند انقطاع الدم إذا عدمتا الماء؟ رقم: (۱۰۳۸)، ۱/۳۳۲، ۳۳۳

چنانچہ محقق ابن الہمام فتح القدير میں فرماتے ہیں:

”وہو حدیث يعرف بالمشنی بن الصباح، وقد ضعفه أحمد وابن معین

في آخرین“۔ (۱)

یعنی اس کی سند میں ثنی بن صباح راوی کو امام احمد اور یحییٰ بن معین نے ضعیف قرار دیا ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

”قال أحمد والرازي: المشنی بن الصباح لا يساوي شيئاً، وقال

النسائي: متروك الحديث“۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وہو ضعیف جدا“۔ (۳)

ابن لہیعہ نے عمرو بن شعیب سے یہ روایت ذکر کر کے ثنی بن الصباح کی متابعت کی ہے، کما رواہ

أبو يعلى الموصلي في ”مسندہ“۔

لیکن ابن لہیعہ خود بھی ضعیف ہیں، لہذا ان کی یہ متابعت معتبر نہیں، صرح بہ ابن الہمام في ”الفتح“

والزيلي في ”نصب الراية“ وابن حجر في ”الدراية“۔ (۴)

مجمع أوسط طبرانی میں یہ روایت أحمد بن البزار الأصبهاني، عن الحسن بن عمار

الحضرمي، عن وكيع بن الجراح، عن إبراهيم بن يزيد، عن سليمان الأحول، عن سعيد بن

المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه کے طریق سے بھی مروی ہے۔

ابن الہمام وغیرہ فرماتے ہیں:

(۱) فتح القدير: ۱/۱۳۱، كذا في السعاية: ۱/۵۱۳، وبذل المجهود: ۲/۴۸۵

(۲) نصب الراية: ۱/۱۵۶

(۳) الدراية في تخريج أحاديث الهداية بهامش الهداية: ۱/۴۹

(۴) انظر: فتح القدير: ۱/۱۳۱، بذل المجهود: ۲/۴۸۵، والدراية بهامش الهداية: ۱/۴۹، والسعاية:

۱/۵۱۳، وبذل المجهود: ۲/۴۸۵

”لا نعلم لسليمان الأحول عن سعيد بن المسيب غير هذا

الحديث“۔ (۱)

لیکن اس طریق میں ابراہیم بن یزید الجوزی ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انہیں بھی ضعیف کہا

ہے۔ (۲)

مذکورہ استدلال کا دوسرا جواب

بر تقدیر صحت یہ روایت ہمارے موقف کے معارض نہیں، اس لیے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ رمل (ریت) سے جوازِ تیمم کا ثبوت ہوتا ہے اور اس کے تو ہم بھی قائل ہیں، یہ روایت ہمارے موقف کے معارض اس وقت کہلائے گی جب اس میں رمل سے جوازِ تیمم کے ساتھ ساتھ غیر رمل سے عدمِ جوازِ تیمم کا ثبوت بھی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ غیر رمل سے عدمِ جوازِ تیمم کا ثبوت اس روایت سے نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس روایت میں ایک خاص واقعہ کے تناظر میں طہارت کے حصول کے بارے میں سوال کیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ زمین سے تیمم کرلو۔ جس سے نتیجہ اور مفہوم کے طور پر یہ معلوم ہوا کہ رمل سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ لیکن اس سے غیر رمل سے عدمِ جوازِ تیمم کسی طرح معلوم نہیں ہوتا۔

بلکہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو دیکھا جائے تو یہ روایت بھی ہمارے موقف کی مؤید ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”علیکم بالارض“ فرمایا، کہ زمین سے تیمم کر لیا کرو، نہ کہ ”علیکم بالرمل“۔ اگرچہ ”علیکم بالرمل“ کہنا بھی ہمارے موقف کے منافی نہ ہوتا۔

دوسری دلیل، حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے رمل سے جوازِ تیمم پر حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال

کیا ہے، جس میں ہے: ”حیثما أدرکت رجلا من امتی الصلاة، فعنده مسجده وطهوره“۔ (۳)

(۱) فتح القدیر: ۱/۱۳۱، بذل المجہود: ۲/۴۸۵، السعایة: ۱/۵۱۳

(۲) الدرایۃ بہامش الہدایۃ: ۱/۴۹، کذا فی بذل المجہود: ۲/۴۸۵

(۳) رواہ أحمد فی مسنده: من حدیث أبی امامۃ رضی اللہ عنہ، ولفظہ بتمامہ:

”فضلنی ربی علی الأنبیاء علیہم الصلاة والسلام، -أو قال: علی الأمم- بأربع، قال: أرسلت إلی

اسے ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وهذا نص صريح في أن من أدر كته الصلاة في الرمل، فالرمل له

طهور“ (۱)۔

کہ یہ روایت اس بارے میں صریح ہے کہ اگر کسی ریتی جگہ (صحراء) میں نماز کا وقت آجائے تو وہ ریت اس کے لیے طہور ہے، یعنی اس سے تیمم کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔

مذکورہ دلیل کا جواب

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ ریت سے جواز تیمم پر استدلال کیا جاسکتا ہے، غیر رمل سے عدم جواز تیمم پر نہیں۔ اس لیے یہ روایت بھی ہمارے موقف کے معارض و منافی نہیں۔

بلکہ اگر غور کیا جائے تو یہ روایت صراحت کے ساتھ ہمارے موقف کی مؤید ہے، اس لیے کہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ان الفاظ سے استدلال کیا ہے: ”حيثما أدر كت رجلا من أمتي الصلاة، فعنده مسجدہ وطهورہ“ اور فرمایا کہ اگر کسی ریتی جگہ پر نماز کا وقت آجائے تو ریت سے تیمم کر کے نماز پڑھنا اس کے لیے جائز ہوگا، یعنی حدیث کے مذکورہ الفاظ کے مفہوم سے استدلال کیا ہے، جب کہ اسی کا مفہوم یہ بھی ہے کہ اگر کسی ایسی جگہ نماز کا وقت آجائے جہاں مٹی اور ریت نہ ہوں، بلکہ پتھر، چٹان وغیرہ ہوں تو ظاہر ہے کہ ان ہی سے تیمم کر کے نماز پڑھنے کا حکم ہوگا۔

علاوہ ازیں اسی حدیث میں مذکورہ الفاظ سے پہلے یہ الفاظ آئے ہیں:

”وجعلت الأرض كلها لي ولأمتي مسجدًا وطهورًا“۔

کہ ساری زمین میرے لیے اور میری امت کے لیے مسجد (نماز کی جگہ) اور طہور

بنائی گئی ہے۔

الناس كافة، وجعلت الأرض كلها لي ولأمتي مسجدًا وطهورًا، فأينما أدر كت رجلا من أمتي الصلاة، فعنده مسجدہ، وعنده طهورہ، ونصرت بالرعب مسيرة شهر، يقدفه في قلوب أعدائي، وأحل لنا الغنائم“۔

(مسند أحمد، رقم: ۳۸۸، ۳۸۷/۷، ۲۲، ۴۸۸)

(۱) زاد المعاد في هدي خير العباد، فصل في هديه صلى الله عليه وسلم في التيمم: ۲۰۰/۱

یہ الفاظ اس بات پر صریح ہیں کہ ساری زمین مطہر ہے اور اس سے تیمم کرنا جائز ہے، اس میں تراب اور رمل کی کوئی تخصیص نہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ ابن قیم رحمہ اللہ نے حدیث کے الفاظ کے مفہوم سے استدلال کیا ہے، جب کہ ہمارا موقف حدیث کے الفاظ کے مفہوم کے ساتھ ساتھ حدیث کے الفاظ سے بھی صراحتہ ثابت ہو رہا ہے۔

تیسری دلیل

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے رمل سے جوازِ تیمم پر ایک دلیل پیش کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم جب غزوہ تبوک کے لیے تشریف لے گئے، آپ نے تبوک میں ریگستان کو فتح کیا، راستے میں پانی مفقود ہو گیا، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے پیاس کی شکایت کی۔ ظاہر ہے اس وقت جب آپ نماز پڑھتے رہے ہوں گے تو اسی ریگستان میں ریت سے تیمم کر کے پڑھتے رہے ہوں گے۔ (۱)

مذکورہ دلیل کا جواب

اس کا جواب وہی ہے جو ابھی گزرا کہ اس سے صرف رمل سے جوازِ تیمم ثابت ہوتا ہے، جس کے ہم بھی قائل ہیں۔ البتہ اس سے رمل کی تخصیص چونکہ ثابت نہیں ہوتی، اس لیے یہ ہمارے موقف کے منافی و معارض نہیں۔

حضرات حنفیہ و مالکیہ کے دلائل

پہلی دلیل آیت کریمہ

حضرات حنفیہ و مالکیہ کا پہلا استدلال آیتِ تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (۲) سے ہے۔

(۱) فقال ابن القيم رحمه الله:

”ولما سافر هو وأصحابه في غزوة تبوك، قطعوا تلك الرمال في طريقهم، وماوهم في غاية القلة، ولم يرو عنه أنه حمل معه التراب، ولا أمر به، ولا فعله أحد من أصحابه، مع القطع بأن في المفاوز الرمال أكثر من التراب، وكذلك أرض الحجاز وغيره، ومن تدبر هذا، قطع بأنه كان يتيمم بالرمل، والله أعلم، وهذا قول الجمهور“. (زاد المعاد في هدي خير العباد: ۱/۲۰۰)

(۲) المائدة: ۶

اور وجہ استدلال یہ ہے کہ ”صعید“ وجہ الارض کو کہا جاتا ہے، کما تقدم النقل في ذلك.

امام خلیل فرماتے ہیں کہ صعید وجہ الارض کو کہا جاتا ہے اور ”عليك بالصعید“ کا معنی ہے زمین پر بیٹھ

جاؤ۔ اسی طرح ”تیمم بالصعید“ کا مطلب ہے کہ زمین کو تیمم کے لیے استعمال کرو۔ (۱)

امام ابو بکر جصاص نے اپنی سند سے امام ثعلب عن ابن الاعرابی نقل کیا ہے کہ صعید کا اطلاق زمین، مٹی،

قبر اور راستے، ہر ایک پر ہوتا ہے۔ پس جو کچھ زمین کی جنس سے ہو، وہ صعید ہے اور اس سے تیمم کرنا جائز

ہے۔ (۲)

امام زجاج نے اس پر اہل لغت کا اتفاق نقل کیا ہے کہ صعید وجہ الارض کو کہا جاتا ہے۔ (۳)

(۱) قال الإمام الخليل: ”الصعید وجه الأرض، قل أو كثر، تقول: ”عليك بالصعید“ أي: اجلس على الأرض،

و”تیمم بالصعید“، أي: خذ من غباره يكفيك للصلاة“. (كتاب العين، مادة: صعد: ۱/ ۲۹۰)

(۲) قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله:

”أخبرنا أبو عمر، غلام ثعلب عنه عن ابن الأعرابي قال: الصعید الأرض،

والصعید التراب، والصعید القبر، والصعید الطريق، فكل ما كان من الأرض فهو صعید،

فيجوز التيمم به بظاهر الآية“. (أحكام القرآن، سورة المائدة، باب ما يتيمم به:

(۴۸۷/۲)

(۳) قال ابن فارس:

”فأما الصعید فقال قوم: وجه الأرض، وكان أبو إسحاق الزجاج يقول: هو وجه الأرض، والمكان،

عليه تراب أو لم يكن. قال الزجاج: ولا يختلف أهل اللغة أن الصعید ليس بالتراب، هذا مذهب يذهب إليه

أصحاب مالك بن أنس، وقولهم: إن الصعید وجه الأرض، سواء كان ذا تراب أو لم يكن، هو مذهبننا، إلا أن

الحق أحق أن يتبع، والأمر بخلاف ما قاله الزجاج، وذلك أن أبا عبيد حكى عن الأصمعي: أن الصعید

التراب. وفي الكتاب المعروف بالخليل، قولهم: ”تیمم بالصعید“ أي: خذ من غباره، فهذا خلاف ما قاله

الزجاج“ (معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، المتوفى، ۳۹۵ھ، كتاب الصاد،

باب الصاد والعين وما يثلثهما، ص: ۸۵، دار الحديث، القاهرة)

قلت: بل الأمر ما قاله الزجاج رحمه الله، وأما حكاية أبي عبيد عن الأصمعي عن تفسير الصعید

بالتراب فإنه لا يستلزم عدم إطلاقه (الصعید) على غيره (التراب) كما ذكرنا عن الإمام ثعلب عن ابن

اہل لغت کے ان نقول سے معلوم ہوا کہ صعيد وجه الارض کو کہا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے صعيد سے تیمم کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا جو چیز وجه الارض پر ہو اور جنس الارض کے قبیل سے ہو، اس سے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۱)

دوسری دلیل، ابو جہیم الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت

حنفیہ و مالکیہ کی دوسری دلیل صحاح میں ابو جہیم بن الحارث بن الصمہ الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے، وفیہ:

”فقال أبو الجهم: أقبل النبي صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل، فلقى رجل فسلم عليه، فلم يرد عليه النبي صلى الله عليه وسلم، حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام“۔ (۲)

ابو جہیم انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بئر جمل کی طرف سے آرہے تھے کہ راستے میں ایک شخص ملے، چنانچہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی جواب نہیں دیا، حتیٰ کہ آپ ایک دیوار کے پاس آئے اور اُس سے اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا، پھر اس شخص کو سلام کا جواب دیا۔

اس حدیث میں وارد لفظ ”حتى أقبل على الجدار“ سے حضرات حنفیہ و مالکیہ پتھر پر تیمم کرنے کے

الأعرابي: أن الصعيد الأرض، والتراب، والقبر، والطريق.

وأما ما نقله عن الإمام الخليل فهو أحد مشمولات لفظ ”الصعيد“، وليس بتمام معناه ومصادقه، ولم يرد الإمام بذلك المثال حصر معناه فيه، وإنما ذكر ذلك مثالا لكونه بمعنى التراب، وهو قد صرح في كتاب العين بأن الصعيد وجه الأرض، قل أو كثر كما ذكرناه، فلا تغفل.

(۱) التجريد للإمام القدوري: ۲۰۹، ۲۱۰، والسعاية: ۵۲۴، الهداية: ۵۰/۱، البنایة: ۵۳۴/۱، فتح القدیر: ۱۱۲/۱، ۱۱۳، الكفاية بهامش فتح القدیر: ۱۱۲/۱، ۱۱۳، العناية بهامش فتح القدیر: ۱۱۲/۱، بدائع الصنائع، كتاب الطهارة، فصل فيما يتيمم به: ۳۳۷/۱، أماني الأحبار: ۱۳۱/۲، المبسوط: ۲۴۶/۱، أوجز المسالك: ۵۷۷/۱، تبیین الحقائق: ۱۲۲/۱

(۲) الحديث، أخرجه البخاري في كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء، وخاف فوت الصلاة، رقم: (۳۳۷)، وقد تقدم تخريجه هناك.

جواز پر استدلال کرتے ہیں، اس لیے کہ مدینہ کی دیواریں کالے (سنگلاخ) پتھروں سے بنی ہوئی تھیں۔ (۱)
جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوازِ تیمم صرف مٹی یا مٹی اور ریت کے ساتھ خاص نہیں۔

ابن بطل فرماتے ہیں:

”وفي تيمم النبي صلى الله عليه وسلم بالجدار رد على أبي يوسف
والشافعي في قولهما: إن التراب شرط في صحة التيمم؛ لأنه صلى الله عليه
وسلم تيمم بالجدار، ومعلوم أنه لم يعلق بيده تراب، إذ لا تراب على
الجدار.“ (۲)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دیوار سے تیمم کرنے سے امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ کے اس قول
کی تردید ہوتی ہے، کہ صحتِ تیمم کے لیے مٹی شرط ہے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیوار پر ہاتھ مار کر تیمم
کیا۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر مٹی نہیں لگی، اس لیے کہ دیوار پر مٹی نہیں ہوتی۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ کا جواب

علامہ کرمانی رحمہ اللہ ابن بطل کے جواب میں فرماتے ہیں:

”أقول، ليس فيه رد على الشافعي رضي الله عنه؛ إذ ليس معلوما أنه
لم يعلق بيده تراب، وما ذاك إلا تحكم بارد؛ إذ الجدار قد يكون عليه التراب
وقد لا يكون، بل الغالب وجود الغبار على الجدار، مع أنه ثبت أنه صلى الله
عليه وسلم حث الجدار بالعصا ثم تيمم، فيجب حمل المطلق على
المقيد.“ (۳)

یعنی اس روایت سے امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب پر رد کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ بات یقینی نہیں

(۱) عمدة القاري: ۱۶/۴، شرح النووي: ۲۸۷/۳، فتح الملهم: ۱۲۵/۳، السعاية: ۵۲۴/۱

(۲) شرح ابن بطل: ۴۶۷/۱، كذا في عمدة القاري: ۱۶/۴، السعاية: ۵۲۴/۱، فتح الباري: ۴۴۳/۱

(۳) شرح الكرماني: ۲۱۸/۳، كذا في عمدة القاري: ۱۶/۴، وتحفة الباري: ۲۶۹/۱، وفتح الباري:

۴۴۳/۱، وإرشاد الساري: ۵۸۲/۱، والسعاية: ۵۲۴/۱

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مٹی نہیں لگی، یہ دعویٰ بلادلیل ہے، اس لیے کہ دیوار پر تو کبھی مٹی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی، بلکہ غالب یہی ہے کہ دیوار پر غبار وغیرہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بات بھی روایت سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عصا سے دیوار کو کھرچا تھا، پھر تیمم کیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ کھرچنے کی صورت میں مٹی کا لگنا بالکل یقینی ہے، لہذا اس مطلق روایت کو (جس میں صرف دیوار سے تیمم کرنے کا ذکر ہے، کھرچنے کا نہیں) اُس مقید روایت پر (جس میں دیوار کھرچنے کا ذکر ہے) محمول کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہاں بھی یہی مراد ہے کہ دیوار کو کھرچ کر مٹی سے تیمم کیا گیا۔

علامہ عینی رحمہ اللہ کا جواب

علامہ عینی رحمہ اللہ علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے کہ آپ علیہ السلام کے ہاتھوں پر مٹی کا نہ لگنا یقینی نہیں، بلکہ غالب یہی ہے کہ دیوار پر غبار ہوتی ہے، سو یہ بات غلط ہے، اس لیے کہ دیوار جب پتھر کی بنی ہوئی ہو تو وہ مٹی کا تحمل نہیں رکھتی، اس لیے کہ مٹی اس پر نہیں ٹھہرتی، بالخصوص مدینہ کے دیوار کہ وہ تو چٹان کے کالے (سنگلاخ) پتھروں کے بنے ہوئے تھے۔ اور جہاں تک عصا سے کھرچنے والی روایت کا تعلق ہے، سو وہ جواب بھی درست نہیں، اس لیے کہ اس روایت کو امام شافعی رحمہ اللہ نے ابراہیم بن محمد کے طریق سے نقل کیا ہے اور وہ روایت ضعیف ہے۔ اور بغوی کا اس روایت کی مستحسین کرنا بھی درست نہیں، اس لیے کہ اس روایت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے شیخ ابراہیم بن محمد اور ان کے شیخ اشبح ابوالخویرث دونوں ضعیف ہیں، ان کی روایت سے احتجاج واستدلال کرنا درست نہیں، یہی امام مالک و دیگر حضرات کی رائے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منقطع بھی ہے، اس لیے کہ اس روایت میں اعرج اور ابو جہیم کے درمیان عمیر کا واسطہ ہے، جیسا کہ بخاری کی روایت میں بھی ہے اور دیگر کتب میں بھی۔ اور خود امام بیہقی شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ سند میں یہ واسطہ نہیں۔

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ روایت میں ”حک الجدار“ (دیوار کو کھرچنے) کی زیادتی ہے، جسے ابراہیم بن محمد کے علاوہ کسی نے بھی ذکر نہیں کیا، حالانکہ اس حدیث کو ایک

جماعت نے نقل کیا ہے۔ اور زیادتی اس وقت مقبول ہوتی ہے جب وہ ثقہ راوی کی طرف سے ہو، جب کہ یہاں زیادتی نقل کرنے والے ضعیف ہیں، لہذا یہ معتبر نہیں۔ (۱)

حضرات حنفیہ و مالکیہ کی تیسری دلیل

ان کے علاوہ حضرات حنفیہ و مالکیہ ان تمام احادیث مرفوعہ صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں مطلق ارض سے یتیم کرنے کا حکم ہے یا یہ کہ مطلق ارض کو طہور قرار دیا گیا ہے اور اس میں تراب یا رمل وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا“ (۲)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا“ (۳)

حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

ابوداؤد اور مسند احمد میں حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ طَهُورًا وَمَسْجِدًا“ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۱/۱۶، وكذا في السعاية: ۱/۵۲۴

(۲) أخرجه البخاري في كتاب التيمم، رقم: (۳۳۵)، وقد تقدم تخريجه هناك.

(۳) أخرجه ابن ماجه في سننه، في كتاب الطهارة، أبواب التيمم، رقم: (۵۶۷)، وأحمد في مسنده، تحت

مسندات أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، رقم: (۷۳۹۷، ۱۰۵۲۵۰)

(۴) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، باب في المواضع التي لا تجوز فيها الصلاة، رقم: (۴۸۹)

وأحمد في مسنده، تحت مسندات أبي ذر الغفاري رضي الله تعالى عنه، رقم: (۲۱۶۲۴)

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”وجعلت لي الأرض

طهورا ومسجدا“۔ (۱)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے: ”وجعلت لي

الأرض مساجد وطهورا، أينما أدر كتنى الصلاة تمسحت وصليت“۔ (۲)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث باب میں ہے: ”عليك بالصعيد، فإنه

يكفيك“۔

ان تمام احادیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق ارض کو طہور قرار دیا ہے جس میں مٹی یا ریت وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، لہذا ان روایات سے معلوم ہوا کہ مطلق ارض سے تیمم کرنا جائز ہے، خواہ اس پر مٹی وغیرہ ہو یا نہ ہو۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اس مسئلہ پر مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل ذکر کرنے اور اس پر تفصیلی

بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”وأقوى المذاهب في هذا الباب هو جواز التيمم بكل ما كان من جنس

الأرض، مستندا بالأحاديث الواردة بلفظ الصعيد والأرض، وبظاهر الآية، فلان

الصعيد أطبق أهل اللغة على أنه وجه الأرض، كان عليه غبار أو لم يكن“۔ (۳)

(۱) أخرجه أحمد في مسنده، تحت مسند أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه، رقم: (۱۹۹۷۳)،

۶۴۸/۶

(۲) أخرجه أحمد في مسنده، تحت مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه، رقم:

۷۱۹، ۷۱۸/۲، (۷۰۶۸)

(۳) السعاية: ۵۲۴/۱

یعنی اس باب میں (کہ کس چیز سے یتیم کرنا جائز ہے اور کس سے نہیں؟) دلائل کے اعتبار سے سب سے قوی مذہب یہی ہے کہ ہر وہ چیز جو جنس ارض سے ہو اس سے یتیم کرنا جائز ہے۔ اور اس کے دلائل وہ احادیث مبارکہ ہیں جن میں لفظ ”صعید“ اور لفظ ”ارض“ جو از یتیم کے لیے وارد ہوا ہے۔ اسی طرح آیت یتیم کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صعید وجہ الارض کو کہا جاتا ہے، خواہ اس پر غبار وغیرہ ہو یا نہ ہو۔

فہانہ یکفیک

بے شک یہ (یتیم) تمہارے لیے کافی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اباحت صلوٰۃ کے لیے پانی نہ ہونے کی صورت میں یتیم کر لینا بھی کافی ہے۔ (۱)
علامہ قسطلانی رحمہ اللہ کفایت مذکورہ کے دو مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”لإباحة صلاة الفرض الواحد مع النوافل أو للصلاة مطلقاً مالم

تحدث“۔ (۲)

یعنی یتیم کے کفایت کرنے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ وہ یتیم صرف ایک فرض مع نوافل کے لیے کافی ہے۔ اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ مطلقاً نماز کے لیے وہ یتیم کافی ہے اور جب تک حدث لاحق نہ ہو اس یتیم سے نمازیں (متعد و فرائض) ادا کر سکتا ہے۔

پہلا مطلب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے اور دوسرا مطلب حضرات حنفیہ کے مسلک کے مطابق

ہے۔

علامہ قسطلانی نے دونوں مطالب کا احتمال ذکر کیا ہے، لیکن کسی مطلب کی ترجیح ذکر نہیں کی۔

جب کہ علامہ کرمانی شافعی رحمہ اللہ نے پہلے مطلب کو ہی ”ظاہر“ اور عبارت سے متبادر قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”قوله: ”یکفیک“ أي: لإباحة الصلاة، وهذا یحتمل أن یراد یکفیک

لکل الصلوات ما لم تحدث، أو يكفيك لصلاة واحدة، والظاهر هو

الثاني. (۱)

اس کے برعکس علامہ یعنی رحمہ اللہ نے صرف دوسرا مطلب ذکر کیا ہے۔

فقال: "قوله: "يكفيك" أي: لإباحة الصلاة، والمعنى: يكفيك

للصلاة ما لم تحدث". (۲)

فاشتكى إليه الناس من العطش

تو لوگوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پیاس کی شکایت کی۔

بعض نسخوں میں "فاشتكوا" جمع کے صیغہ کے ساتھ آیا ہے۔ ایسی صورت میں یہ "أكلوني

البراغيث". (۳) کی لغت کے قبیل سے ہوگا۔ (۴)

(۱) شرح الكرماتى: ۲۲۵/۳

(۲) عمدة القاري: ۲۹/۴

(۳) فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل کو مفرد لانا واجب ہے، اگرچہ فاعل ثنی یا جمع ہو، البتہ بعض عرب کی ایک ضعیف لغت یہ ہے کہ ایسی صورت میں بھی فعل کو فاعل کے مطابق ثنی یا جمع لایا جائے گا، چنانچہ اس لغت کے مطابق "اجتهدوا الطالبان" اور "اجتهدوا الطلبة" کہا جائے گا۔ اس لغت کے شاہد کے طور پر کلام عرب میں "أكلوني البراغيث" کو بطور مثال کے پیش کیا جاتا ہے، کہ اس میں فاعل اسم ظاہر جمع کے لیے فعل بھی جمع لایا گیا ہے، اس لیے اس کو "لغة أكلوني البراغيث" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اگر کلام فصیح میں اس طرح کا کوئی جملہ آجائے، کمبافی قولہ تعالیٰ: ﴿وَأَسْرُوا النجوى الذين ظلموا﴾ تو جمہور مخالفین اس کی تین توجیہات کرتے ہیں۔

یا بعد میں آنے والے اسم ظاہر کو سابق میں مذکور ضمیر سے بدل بنا دیتے ہیں۔

یا اسم ظاہر کو مبتدا مؤخر اور جملہ سابقہ کو خبر مقدم قرار دے دیتے ہیں۔

یا اسم ظاہر کو فعل محذوف کے لیے فاعل قرار دے دیتے ہیں۔

اور لغت "أكلوني البراغيث" کے مطابق چونکہ فاعل آگے آنے والا اسم ظاہر ہے، اس لیے وہ حضرات فعل ثنی ہیں

الف، جمع مذکر میں واو اور جمع مؤنث میں نون کو ضمیر اور فاعل شمار نہیں کرتے، بلکہ انہیں محض حروف گردانتے ہیں جو تثنیہ اور جمع پر

فَنَزَلَ فِدْعَا فُلَانَا - كَانَ يَسْمِيهِ أَبُو رَجَاءٍ، نَسِيَهُ عَوْفٌ -

آپ صلی اللہ علیہ وسلم اترے اور فلاں شخص کو بلایا، ابو رجاء (عطاردی) نے ان کا نام لیا تھا، مگر عوف (اعرابی) بھول گئے۔

یہاں جس شخص کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلایا تھا، اس کی تعیین نہیں، بلکہ عوف اعرابی اس کا نام بھول گئے تھے۔ جب کہ مسلم میں سلم بن زریر کی روایت میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: ”ثم عجلني في ركب بين يديه نطلب الماء“ (۱) کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جماعت کے ساتھ ہمیں جلدی سے پانی تلاش کرنے کا کہا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص راوی حدیث حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔ (۲)

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حدیث باب میں ”اذهبا“ اور ”فابتغيا“ تثنیہ کے صیغہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی تلاش کرنے والے دو تھے، ایک حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور دوسرے حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ جب کہ مسلم کی مذکورہ روایت میں لفظ ”ركب“ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پانی تلاش کرنے کا اصل حکم ان ہی دونوں کو تھا، البتہ دوسرے کچھ ساتھی ضمنی طور پر اس میں شریک ہو گئے ہوں گے، لہذا مسلم کی روایت میں ”ركب“ کا اطلاق اس اعتبار سے درست ہے۔ اور

دلالت کرتے ہیں۔ لہذا ان کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ اور ان کا حکم وہی ہے جو فعل میں تاء التانیث کا ہوتا ہے۔ جب کہ جمہور اور صحیح مذہب کے مطابق یہ حروف نہیں، بلکہ ضمائر ہیں اور محل رفع میں فاعل واقع ہوتے ہیں۔

انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بحث الفاعل (ص: ٦٥، طبع قديمي)

وجامع اللروس العربية، الباب الثامن، مرفوعات الأسماء، بحث الفاعل: ١٦٥/٢

وشرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الاشبيلي، باب الفاعل والمفعول به، حكم الفعل إذا تأخر

عن الاهم: ١٠٤/١، ١٠٥

(٤) عمدة القاري: ٢٩/٤، شرح الكرماني: ٢٢٥/٣

(١) مسلم، رقم: (٦٨٢)

(٢) عمدة القاري: ٢٩/٤، فتح الباري: ٤٥١/١، ٤٥٢، إرشاد الساري: ٥٩١/١، فتح الملهم: ٤٢/٤

چونکہ اصل حکم مقصودی طور پر صرف ان ہی دونوں کو تھا، اس لیے بخاری کی روایت میں صیغہ ثنیہ کے ساتھ ان دونوں کو خاص کرنا بھی درست ہے۔ (۱)

فقال: اذهباً فابتغيا الماء

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے فرمایا کہ جاؤ اور پانی تلاش کر کے لاؤ۔

”فابتغيا“ یہ باب افتعال سے ہے۔ اصل کی روایت میں ”فابتغيا“ ہمزہ وصلی کے ساتھ باب ضرب

سے ہے اور احمد کی روایت میں ”فابتغيانا“ ہمزہ قطعی کے ساتھ باب افعال سے ہے۔ (۲)

سب کا معنی ایک ہی ہے، یعنی طلب کرنے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ (۳)

بغی الشيء یعنی بُغَاء، ابتغاه، تبغاه اور استبغاه کا مطلب ہے کہ اس چیز کو طلب کیا، تلاش کیا۔ اور

”أُبَغِنِي شَيْئاً“ اور ”أُبَغ لي شَيْئاً“ کا مطلب ہے کہ وہ چیز مجھے دو، یا میرے لیے تلاش کرو۔ (۴)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے پانی کی تلاش میں بعض صحابہ کرام کو

بھیجا، یعنی عادت کے موافق باقاعدہ پانی کی تلاش کے لیے ساتھی بھیجے، ورنہ اللہ تعالیٰ بطور معجزہ کے وہاں پانی کا انتظام فرما سکتے تھے۔

نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے امور میں اسباب کا اختیار کرنا توکل کے ہرگز منافی نہیں۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۱/۱، ۴۵۲، فتح الملمہ: ۴۲/۴

(۲) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱

(۳) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱

(۴) قال ابن منظور: ”بَغَى الشيء..... يَبْغِيهِ بُغَاءً..... طلبه..... وابتغاه وتبغاه واستبغاه، كل ذلك: طلبه.....

قال الأصمعي: بَغَى الرجل حاجته أو ضالته..... إذا طلبها..... ويقال: أُبَغِنِي شَيْئاً، أي أعطني، وأُبَغ لي شَيْئاً

..... عن الأصمعي: وأُتْبَغ الشيء: طلبه له أو أعانه على طلبه..... ويقال: إِبْغِنِي كذا وكذا، أي: أطلبه لي،

ومعنى ابْغِنِي وأبغ لي سواء، وإذا قال: أُبْغِنِي كذا وكذا، فمعناه: أعني على بغيته وأطلبه معي..... يقال: ابْغِنِي

كذا بهمزة الوصل، أي: أطلب لي. وأبْغِنِي، بهمزة القطع، أي: أعني على الطلب.“ (لسان العرب، مادة:

بغى: ۴۵۵/۱، ۴۵۶)

(۵) فتح الباري: ۴۵۲/۱، فتح الملمہ: ۴۲/۴

فتلقيا امرأة بين مزادتين، أو سطیحتين من ماء علی بعیر لها
تو یہ دونوں ایک عورت سے ملے جو اپنے اونٹ پر پانی کے دو تھیلوں یا مشکیزوں کے درمیان سوار جا رہی
تھی۔

بعض نسخوں میں ”فتلقيا“ (جو باب تفعل سے ہے) کی بجائے ”فلقيا“ (جو باب سح سے ہے) آیا
ہے۔ (۱) معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔

”مزادتين“: یہ تشبیہ ہے ”مَزَادَة“ بفتح المیم والزای کا جمع اس کی ”مزاد“ اور ”مزائد“ آتی ہے، پانی
کے مشکیزے کو کہتے ہیں۔ اس کو مزادہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں دو ہر اچھا ہوتا ہے، یعنی دہانہ دوسرے چمڑے
سے جوڑا جاتا ہے، اسی کو سطیج بھی کہتے ہیں۔ اور یہ عام مشکیزے سے جسے ”قربة“ کہا جاتا ہے، بڑا ہوتا ہے۔ (۲)
مسلم کی روایت میں ہے: ”إذا نحن بامرأة سادلة بین رجليها“۔ (۳)

”سادلة“ کا معنی ہے کہ نیچے کی طرف اپنے پاؤں چھوڑے اور لٹکائے ہوئے تھی۔ (۴)
”أو سطیحتين“: لفظ ”أو“ شک کے لیے ہے، یہ شک کس کو ہوا ہے؟ علامہ کرمانی نے صرف اتنا کہا
کہ ”والشك من الراوي“۔ (۵) اس راوی کی تعیین نہیں کی۔

علامہ قسطلانی نے اس کی تعیین کی اور فرمایا: ”والشك من الراوي، وهو عوف“۔ (۶) کہ وہ راوی
عوف اعرابی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عوف کی تعیین کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ بھی بتلائی، وہ یہ کہ مسلم کی روایت میں

(۱) عمدة القاري: ۲۹/۴

(۲) عمدة القاري: ۲۹/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱، إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، شرح الكرماني: ۲۲۵/۳، فتح

الملمم: ۴۲/۴

(۳) مسلم، رقم: (۶۸۲)

(۴) فتح الباري: ۴۵۲/۱، عمدة القاري: ۲۹/۴

(۵) شرح الكرماني: ۲۲۵/۳

(۶) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱

عوف نہیں، بلکہ وہاں ابورجاء عطار دی سے روایت کرنے والے سلم بن زریر عطار دی ہیں۔ اور مسلم کی روایت میں اس مقام پر شک بھی نہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شک عوف کو ہوا ہے۔ (۱)
 علامہ یعنی رحمہ اللہ حافظ صاحب کی اس تعیین کو بلا دلیل قرار دیتے ہیں۔ (۲)
 بہر حال! حافظ صاحب کی ذکر کردہ علت سے یہ تعیین اگرچہ حتمی اور یقینی تو نہیں ہوتی، تاہم یہ ظن (بلکہ ظن غالب) کا فائدہ دیتی ہے۔

قالت: عهدي بالماء أمس هذه الساعة

اس عورت نے کہا کہ کل میں اسی وقت پانی کے پاس تھی۔ یعنی پانی اتنی دوری پر ہے کہ کل میں اسی وقت پانی پر سے چلی ہوں، مطلب یہ ہے کہ یہاں سے ایک منزل کے فاصلے پر ہے۔ (۳)
 مذکورہ جملے کی نحوی ترکیب

”عہدی“ یہ مبتداء ہے۔ ”بالماء“ اس سے متعلق ہے۔ ”امس“ اس کے لیے خبر ہے۔ ”هذه الساعة“ منصوب ہے بنا بر ظرفیت۔ (۴)

امام ابن مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”هذه الساعة“ اصل میں ”في مثل هذه الساعة“ تھا، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۲

(۲) فقال: ”وقال بعضهم: شك من عوف (قلت): تعيينه به من أين؟“، عمدة القاري: ۴/۲۹

(۳) تقریر بخاری: ۱۱۳/۲

(۴) عمدة القاري: ۴/۲۹، فتح الباری: ۱/۴۵۲، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۵، إرشاد الساري: ۱/۵۹۱،

۵۹۲

(۵) فقال: ”وقول صاحبة المزداتين، ”عہدی بالماء أمس هذه الساعة“ أصله: ”في مثل هذه الساعة“، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“۔ (شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، المبحث التاسع والثلاثون في بيان سد الحال مسد الخبر، ص: ۷۴)

كذا في فتح الباري: ۱/۴۵۲، وعمدة القاري: ۴/۲۹، وإرشاد الساري: ۱/۵۹۲

اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ”پانی کے ساتھ میرا زمانہ گزشتہ کل اسی وقت سے ہے۔“

مذکورہ جملے کی ترکیب میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”عہدی“ مبتدا ہو، ”بالماء“ اس سے متعلق ہو۔

”امس“ اس کے لیے ظرف ہو، ”هذه الساعة“ یہ ”امس“ سے بدل قرار دیا جائے بدل البعض من الكل اور خبر محذوف ہو، یعنی ”حاصل“ وغیرہ۔ (۱)

اس صورت میں بھی مفہوم وہی ہوگا جو پہلے ذکر کیا گیا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ ”عہدی“ مبتدا ہو اور ”بالماء“ اس کے لیے خبر ہو، (یعنی کسی محذوف سے متعلق

ہو کر) اور ”امس“ اس خبر کے عامل کے لیے ظرف ہو، اب تقدیر ہوگی: ”عہدی متلبس بالماء فی امس“ اور ترجمہ ہوگا: ”میرا زمانہ پانی کے ساتھ بلا ہے گزشتہ کل“۔ یہ مفہوم بھی پہلے مفہوم کے موافق ہے۔

اس صورت میں ظرف کو ”عہدی“ مصدر مبتدا سے متعلق نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ دوسری صورت میں

کیا گیا، اس لیے کہ اس صورت میں اگر ظرف کو ”عہدی“ سے متعلق کیا گیا تو ایسی صورت میں مصدر کے معمولات مکمل ہونے سے پہلے اس کے بارے میں خبر دینا لازم آئے گا۔ اور یہ جائز نہیں۔ (۲)

لفظ ”امس“ کی نحوی تحقیق

پھر آپ یہ سمجھئے کہ لفظ ”امس“ ظرف زمان ہے اور ”گزشتہ کل“ کے معنی میں آتا ہے۔ اور اس کے

استعمال کے چار حالات ہیں:

۱۔ پہلی حالت یہ ہے کہ یہ نکرہ ہو۔ اور یہ اس صورت میں ہوگا جب اس سے کوئی معین دن (گزشتہ کل)

مراد نہ ہو، جیسے: ”کل غد یصیر امسا“ ہر آنے والا کل گزشتہ کل بن جاتا ہے۔ ”وکل امس یصیر اول من امس“۔

۲۔ دوسری حالت یہ ہے کہ یہ معرف باللام ہو، جیسے: ”کان الأمس طیباً“، ”إن الأمس طیب“،

”أسفت علی انقضاء الأمس“ تینوں حالتوں کی مثال۔ ومنہ قوله تعالیٰ: ﴿فَجَعَلْنَاَهَا حَصِيدًا كَأَن

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، ۵۹۲

(۲) إرشاد الساري: ۵۹۲/۱

تغن بالأمس ﴿۱﴾

۳- تیسری حالت یہ ہے کہ یہ معرف بالاضافہ ہو، جیسے: ”مضى أمسنا“ اور ”كيف وجدتم أمسكم“۔

۴- چوتھی حالت یہ ہے کہ یہ معرف ہولام تعریف کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے۔ اور یہ اسی صورت میں ہوگا جب اس سے مراد معین دن (خاص گزشتہ کل) ہو، جب کہ ادات تعریف سے یہ خالی ہوگا، جیسے: ”أمس الدابر لا يعود“ گزرا ہوا گزشتہ کل واپس نہیں آتا، اس مثال میں ”أمس“ معرف ہے، اسی لیے اس کی صفت بھی معرف باللام لائی گئی ہے۔ حدیث کے مذکورہ الفاظ ”عهدي بالما أمس هذه الساعة“ میں بھی ”أمس“ اسی چوتھی حالت میں استعمال ہوا ہے۔

ابتدائی تین حالتوں میں ”أمس“ معرب منصرف ہوتا ہے۔ جب کہ چوتھی حالت میں اختلاف ہے۔ اہل حجاز کے نزدیک اس چوتھی حالت میں یہ مبنی برکسر ہوتا ہے اور مبنی ہونے کی وجہ لام تعریف کے معنی کو متضمن ہونا ہے، جب کہ بعض عرب (بنو تمیم) کے نزدیک اس صورت میں یہ معرب غیر منصرف ہوتا ہے، علیت اور عدل کی وجہ سے، کہ یہ ”الأمس“ معرف باللام سے معدول ہے، جس طرح کہ لفظ ”سحر“ معدول ہے ”السحر“ معرف باللام سے۔ (۲)

اب گزشتہ جملے میں ذکر کردہ تین ترکیبی احتمالات میں سے ہر صورت میں لفظ ”أمس“ مبنی برکسر رہے گا اہل حجاز کے مذہب کے مطابق، جب کہ بنو تمیم کے مذہب کے مطابق پہلی صورت میں یہ مضموم ہوگا خبر ہونے کی وجہ سے۔

(۱) یونس: ۲۴۔

و كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا الذِّى اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ﴾ (القصص: ۱۸) وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَقْتُلُنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ﴾. (القصص: ۱۹) وقوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمْنَوُا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ﴾. (القصص: ۸۲)

(۲) انظر: شرح الرضوي على الكافية: ۳/۳۰۹-۳۱۲، والنحو الوافي، بحث ظرف الزمان والمكان: ۲/۲۶۴، ۲۶۵، وجامع الدروس العربية، الباب التاسع، منصوبات الأسماء، الظرف المعرب والمبني:

۳/۴۶، ۴۷

اور باقی دو صورتوں میں مفتوح ہوگا ظرف ہونے کی وجہ سے۔ (۱)

ونفرنا خلوف

اور ہمارے مرد پیچھے ہیں۔

”نفر“ نون اور فاء کے فتح کے ساتھ، یہ اسم جمع ہے اس کا اطلاق تین سے دس تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ دس سے اوپر کے لیے یہ لفظ استعمال نہیں ہوگا، لہذا ”عشرون نفر“ وغیرہ کہنا درست نہیں۔ بعض نے اس کو ”رجال“ کے ساتھ خاص کیا ہے، کہ اس کا اطلاق رجال پر ہوتا ہے، نہ کہ نساء پر۔ جمع ”أنفار“ ہے، مفرد اس کے مادہ سے استعمال نہیں ہوتا۔

اور ”نفر“ نفور سے ہے جس کا معنی ہے قتال وغیرہ کے لیے نکلنا۔ اور ”نفر“ کو اسی وجہ سے نفر کہا جاتا ہے کہ جب کسی قوم کو کوئی مسئلہ دشمن کی طرف سے پیش ہو تو یہ نفر جمع ہو کر پھر اس دشمن کی طرف نکلتے ہیں۔ (۲)

”خلوف“ خاء کے ضمہ کے ساتھ ”خالف“ کی جمع ہے، جیسے شہاد کی جمع ”شہود“۔

”خالف“ کا معنی ”مسافر“ بھی آتا ہے اور ”غائب“ بھی۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: یہی دوسرا معنی یہاں مناسب ہے، یعنی ہمارے مرد غائب ہیں۔ (۳)

اور ایک معنی پانی طلب کرنے والا بھی آتا ہے۔ یعنی وہ مرد جو عورتیں اور ساز و سامان اپنے گھر وغیرہ میں چھوڑ کر پانی کی جگہ پانی کی تلاش کے لیے چلے جائیں۔ ذکرہ العلامة الخطابی. (۴)

جب اس عورت نے دیکھا کہ یہ دو مرد ہیں تو وہ ڈری کہ یہ لوگ پانی کی تلاش میں ہیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۱/۱، عمدة القاري: ۲۹/۴، شرح الکرمانی: ۲۲۵/۳

(۲) لسان العرب، مادة: نفر: ۲۳۲/۱۴. كذا في: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: ۷۷۵/۲، وعمدة القاري: ۲۹/۴، التوضيح لابن ملقن: ۲۰۴/۵

(۳) انظر: لسان العرب: ۱۸۸/۴، والنهاية لابن الأثير: ۵۲۳/۱، وعمدة القاري: ۲۹/۴، ۳۰، وفتح الباري:

۴۵۲/۱، وشرح الکرمانی: ۲۲۵/۳، والتوضيح لابن ملقن: ۲۰۴/۵

(۴) فقال: ”والخلوف: هم الذين خرجوا للاستسقاء، يقال: الحي خلوف، إذا خلّفوا النساء والأثقال في الحي، وخرجوا إلى موضع الماء يستقون. يقال: أخلف الرجل واستخلف: إذا استقى الماء.“ (أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، للإمام أبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي: ۳۴۲/۱)

مجھ سے پانی چھین لیں، اس لیے اس نے بطور معذرت کے کہا کہ ہمارے مرد گھر خالی چھوڑ کر باہر گئے ہوئے ہیں اور میں بچوں وغیرہ کے پاس جا رہی ہوں۔ (۱)

لہذا یہ جملہ سوال کے جواب سے زائد ایک جملہ مستقلہ ہے۔ (۲)

مذکورہ جملے کی نحوی ترکیب اور اختلاف نسخ

اصلی کی روایت میں ”ونفرننا خلوف“ یعنی ”خلوف“ کے رفع کے ساتھ ہے، کما أثبتنا۔ اور یہ خبر ہے ”نفرننا“ کے لیے۔ (۳)

جب کہ مستملی اور حموی کی روایت میں ”ونفرننا خلوفنا“ نصب کے ساتھ ہے۔

علامہ کرمانی اس کے منصوب ہونے کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ یہ ”کان“ مقدر کی خبر ہے مفتقدیرہ:

”کان نفرنا خلوفنا“۔ (۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ یہ حال ہے جو خبر کے قائم مقام ہے۔ (۵)

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہی رائے علامہ زرکشی اور دامینی

کی بھی ہے اور اس صورت میں تقدیر ہوگی: ”ونفرننا متروکون خلوفنا“ جس طرح کہ اس آیت کریمہ ﴿وَنَحْنُ

عَصَبَةٌ﴾ (یوسف: ۸) میں ”عصبة“ کے نصب کے ساتھ ہے، کہ یہ منصوب ہے حال ہونے کی وجہ سے، جو

خبر کے قائم مقام ہے۔ (۶)

لیکن علامہ یعنی رحمہ اللہ نے حافظ صاحب کی رائے کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہاں خبر کیا چیز ہے

جو حال اس کے قائم مقام ہو، لہذا بہتر رائے وہی ہے جو علامہ کرمانی نے ذکر کی ہے، یعنی اسے ”کان“ مقدر کے

(۱) تقریر بخاری: ۱۱۳/۲

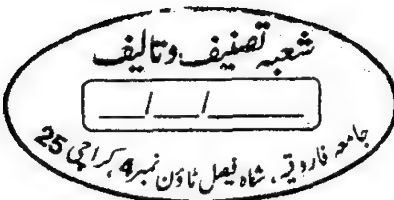
(۲) فتح الباری: ۴۵۲/۱

(۳) إرشاد الساری: ۵۹۲/۱

(۴) شرح الکرمانی: ۲۲۵/۳

(۵) فتح الباری: ۴۵۲/۱

(۶) إرشاد الساری: ۵۹۲/۱



لیے خبر قرار دیا جائے۔ (۱)

امام جمال الدین ابن مالک رحمہ اللہ کی تحقیق

امام ابن مالک طائی نحوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہ قول حدیث میں آیا ہے:

”كانوا يصلون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم عاقدي أزرهم“

کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں نماز پڑھتے تھے، درانحالیکہ وہ لنگی (تہبند) باندھے ہوئے ہوتے تھے۔

اسی طرح صاحبہ الزمر اذتین کا قول کہ:

”عهدي بالماء أمس هذه الساعة، ونفرنا خلوفاً“

سواں بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ”عاقدي أزرهم“ اور ”خلوفاً“ یہ دونوں بنا برحالیٰ منصوب ہیں اور یہ حال ہیں جو قائم مقام ہیں خبر کے۔ اور وہ خبر پہلے جملے میں ”ہم“ کی طرف اور دوسرے میں ”نفرنا“ کی طرف منصوب ہے، لہذا پہلی حدیث کی تقدیر ہوگی: ”وہم مؤتزون عاقدي أزرهم“ اور دوسری کی تقدیر ہوگی: ”ونفرنا متروكون خلوفاً“۔

اور ان دونوں حدیثوں کی نظیر سورہ یوسف کی یہ آیت: ﴿وَنَحْنُ عَصَبَةٌ﴾ (۲) ”عصبة“ کے نصب کے ساتھ ہے اور یہ قراءت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہے۔ اور اس کی تقدیر ہے: ”ونحن معه عصبة“ یا ”ونحن نحفظه عصبة“۔

یہاں چونکہ حال خود بھی خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا پہلی حدیث میں ”وہم عاقدوا أزرهم“ اور دوسری میں ”ونفرنا خلوفاً“ اور آیت کریمہ میں ”ونحن عصبة“ مرفوع پڑھ کر اسے خبر قرار دے دیا جائے تو معنی بالکل صحیح ہے۔ اس لیے اس صورت میں اسے منصوب پڑھ کر حال قائم مقام خبر قرار دینا شاذ ہے۔ اور اس کا

(۱) فقال: ”وقال بعضهم: منصوب على الحال السادة مسد الخبر، (قلت): ما الخبر هنا حتى تسد الحال

مسده، والأوجه ما قاله الكرمانی: إنه منصوب بكان المقدر“۔ (عمدة القاري: ۳۰/۴)

(۲) وتماهما: ﴿قالوا لئن اكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون﴾ (یوسف: ۱۴)

استعمال انتہائی قلیل ہے۔

لہذا ایسی صورت میں (جہاں اسے خود خبر قرار دینا صحیح ہے) بہتر توجیہ یہی ہے کہ خبر کو مقدمہ ماننے کی بجائے اسے ہی خبر قرار دے کر مرفوع پڑھا جائے۔

ہاں، البتہ جہاں اُس کا خود خبر بننا معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو تو وہاں اسے منصوب کر کے حال قائم مقام خبر قرار دینا بہتر ہے، جیسے: ”ضربی زیداً قائماً“ اور ”اکثر شربی للسويق ملتوتا“ کہ یہاں ”قائماً“ اور ”ملتوتا“ یہ دونوں بنا برحالیٰ منصوب ہیں اور خبر کے قائم مقام ہیں۔

یہاں اگر ”قائماً“ کو ”ضربی“ اور ”ملتوتا“ کو ”اکثر شربی“ کے لیے خبر قرار دے دیا جائے اور مرفوع پڑھا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ معنی فاسد ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے اسے منصوب پڑھا جائے گا بنا برحالیٰ۔

البتہ جو مثالیں پہلے گزری ہیں، یعنی ”وہم عاقدی از رہم“ اور ”ونفرنا خلوفاً“ تو وہاں جو بنا برحالیٰ منصوب ہے اسے خبر بنانا چونکہ درست ہے، اس لیے نصب کی صورت وہاں ضعیف ہے۔ (۱)
امام ابن مالک رحمہ اللہ کی اس تحقیق کا حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ جملے میں ”ونفرنا خلوفاً“ نصب کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کہ اسے حال قائم مقام خبر قرار دیا ہے، البتہ یہ ضعیف ہے، بلکہ اسے خود خبر قرار دے کر مرفوع پڑھنا فصیح اور جید ہے۔

الذي يقال له الصابي؟

وہی شخص جسے صابی کہا جاتا ہے۔

”الصابي“ ہمزہ کے ساتھ بھی مروی ہے اور بغیر ہمزہ کے، یاء کے ساتھ بھی۔

پہلی صورت میں یہ ”صَبَا الرَّجُلُ صُبُوًا“ باب فتح سے ایک دین چھوڑ کر دوسرا اختیار کرنا کے معنی میں ہے۔ اور دوسری صورت میں ”صَبَا يَصْبُو صَبُوًا وَصَبُوَةٌ فَهُوَ صَابٌ“ سے ماخوذ ہونے کے معنی میں

(۱) شواہد التوضیح والتصریح لمشكلات الجامع الصحيح، للإمام العلامة جمال الدين محمد بن عبد الله

بن مالك الطائفي النحوي، البحث التاسع والثلاثون في بيان سد الحال مسد الخبر، ص: ۷۳، ۷۴، مطبع:

ہے۔ (۱)

اس حدیث کے آخر میں امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کی تفسیر کی ہے، وہیں ہم اس کی مزید وضاحت کر لیں گے۔ انشاء اللہ۔

قالا: هو الذي تعنين

ان دونوں نے کہا: ہاں، وہی جنہیں تم ایسا سمجھتی ہو۔

حضرات شارحین فرماتے ہیں کہ حضرت علی - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - وغیرہ نے یہاں اس عورت کو بہت سمجھداری اور خوش اسلوبی سے جواب دیا ہے، جس میں اصل بات بھی آگئی اور ادب و احترام کو بھی ملحوظ رکھا گیا۔ اس لیے کہ اگر وہ حضرات اس عورت کے جواب میں ”لا“ کہتے تو مقصد فوت ہو جاتا اور اگر وہ ”نعم“ کہتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ اس عورت کی بات کی تقریر کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صابی ہونے کا اقرار کر رہے ہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صابی نہیں تھے اور وہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صابی نہیں سمجھتے تھے، اس لیے انہوں نے جواب میں کہا: ”هو الذي تعنين“ وہی شخص جنہیں تم ایسا سمجھتی ہو۔ (۲)

یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ادب ہے اور ادب صحبت سے پیدا ہوتا ہے۔ ع

محبت تجھ کو آداب محبت خود سکھا دے گی

ذرا آہستہ آہستہ ادھر رجحان پیدا کر

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وفيه جوائز الخلوة بالأجنبية في مثل هذه الحالة عند أمن

الفتنة“۔ (۳)

یعنی حدیث کے اس ٹکڑے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں جب کہ فتنہ کا خوف نہ ہو، اجنبی

(۱) عمدة القاري: ۳۰/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۵/۳، إرشاد الساري: ۵۹۲/۱،

أعلام الحديث للخطابي: ۳۴۲/۱، التوضيح لابن ملقن: ۲۰۵، ۲۰۴/۵

(۲) عمدة القاري: ۳۰/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱، إرشاد الساري: ۵۹۲/۱

(۳) فتح الباري: ۴۵۲/۱

عورت سے خلوت کرنا جائز ہے۔

مجھے شارحین کے کلام میں یہ بات کہیں نظر نہیں آئی، بلکہ بعض شراح نے اس حدیث سے مستنبط ہونے والے فوائد و احکام الگ سے ذکر کیے ہیں، چنانچہ ابن بطلان نے تقریباً تیرہ فوائد و احکام ذکر کیے ہیں۔ (۱) علامہ عینی نے تیس فوائد و احکام ذکر کیے ہیں۔ (۲) لیکن یہ بات کسی نے ذکر نہیں کی۔

مجھے اس پر اشکال یہ تھا کہ یہاں خلوت تو نہیں، اس لیے کہ یہ تو دو آدمی تھے، یہاں تشنیہ کے صیغہ اور اس قصہ کا سیاق سب اسی پر صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کہ اس عورت سے گفتگو کرنے والے دو آدمی تھے، ایک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور دوسرے حضرت عمران ابن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا کوئی اور صحابی، علی الاختلاف۔

بہر حال! خلوت تو اسے تب کہا جاتا جب ایک صحابی ہوتا۔ فتح الباری کے کسی پرانے نسخے کے حاشیہ میں مجھے اسی طرف کچھ اشارہ ملا تھا۔ واللہ اعلم

فجاء ابھا إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم

تو وہ دونوں اسے لے کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔

ابوزر اور ابوالوقت کے نسخہ میں ”إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم“ کے الفاظ ہیں۔ (۳)

فاستنزلوها عن بعيرها

تو لوگوں نے اس عورت کو اپنے اونٹ پر سے اترنے کا کہا۔

یہ لفظ ”استنزال“ باب استفعال سے ہے جس کا معنی ”طلب النزول“ ہے۔

یہاں بجائے تشنیہ کے جمع کا صیغہ آیا ہے، اس لیے کہ حضرت علی اور حضرت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہما

کے ساتھ دوسرے صحابہ بھی بطور خادم و مددگار کے شریک تھے۔ (۴)

(۱) شرح ابن بطلان: ۴۷۳/۱-۴۷۵

(۲) عمدة القاري: ۳۲، ۳۱/۴

(۳) إرشاد الساري: ۵۹۲/۱

(۴) عمدة القاري: ۰۳۰/۴، إرشاد الساري: ۵۹۲/۱

ففرغ فيه من أفواه المزداتين

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں مشکیزوں کے منہ کھول کر اُن سے اُس برتن میں پانی ڈالنا شروع کیا۔ ”فرغ“ باب تفعیل سے ”ڈالنا“ کے معنی میں ہے۔

کشمیشی کی روایت میں ”فأفرغ“ ہے، جو ”إفراغ“ باب افعال سے ہے۔ (۱) معنی اس کا بھی یہی ہے۔

طبرانی اور بیہقی کی روایت میں یہاں ”فتمضمض في الماء وأعادہ في أفواه المزداتين“ کا اضافہ ہے، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں مشکیزوں کا منہ کھولا اور تھوڑے سے پانی سے کلی کر کے اُن مشکیزوں کے منہ پر دوبارہ واپس ڈال دیا۔

اسی (زیادتی) سے مشکیزوں کے منہ کھول کر دوبارہ بند کرنے کی حکمت بھی معلوم ہوگئی۔ (کہ اُس میں برکت کے اثرات باقی رہیں)

اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اُس پانی میں جو برکت حاصل ہوئی تھی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مبارک جھوٹے کے سبب حاصل ہوئی تھی۔ (۲)

”أفواه“ جمع ہے ”فم“ کی، اس لیے کہ اس کی اصل ”فؤہ“ ہے، ہاء کو خلاف قیاس حذف کیا گیا، پھر واو کو میم سے تبدیل کر لیا گیا تو ”فم“ ہو گیا۔ اور واوہ کو میم سے اس لیے تبدیل کیا گیا کہ اگر اسے برقرار رکھا جائے تو اعراب واو پر آئے گا، اب واو متحرک اور ماقبل اس کا مفتوح ہو جائے گا، تو ”قال وباع“ کے قانون کے تحت اس کو الف سے تبدیل کیا جائے گا، پھر اتقائے سائنین سے الف کو گرا دیا جائے گا، اب صرف ”ف“ رہ جائے گا۔ اور کلام عرب میں کسی مغرب کلمہ کا ایک حرفی ہونا درست نہیں، اسی لیے واو کو میم سے تبدیل کر کے اعراب میم پر جاری کر دیتے ہیں۔ (۳)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۲، عمدة القاري: ۴/۳۰، إرشاد الساري: ۱/۵۹۲

(۲) فتح الباری: ۱/۴۵۲، عمدة القاري: ۴/۳۰

(۳) کذا فی حاشیة شرح الجامی، ص: ۳۹، ودرایة النحو شرح هداية النحو، ص: ۴۷

وفي غاية التحقيق: ”فوك: هذا أجوف بالواو، ولا مة هاء، وأصله فؤه، على وزن فَعَلَ بفتح الفاء

یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ ہر مشکیزے کا ایک نم ہوتا ہے تو دو مشکیزوں کے دو ہی نم ہوں گے پھر ”افواہ“ کو جمع کیسے لایا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ﴿فقد صغت قلوبکما﴾ (۱) کے قیل سے ہے۔ (۲)
مطلب یہ کہ جہاں مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان اتصال قوی ہو، کہ اتصال لفظی بھی ہو اور معنوی بھی اور دونوں شئی ہوں، تو ایسی صورت میں مضاف (شئی) کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا جائے گا کہ کلام فصیح میں ایسی صورت میں دو شئی کے اجتماع کو پسند نہیں کیا جاتا۔

اتصال لفظی تو ہر مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان ہوتا ہے اور اتصال معنوی یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کو متضمن (بکسر المیم) ہو، مطلب یہ کہ مضاف مضاف الیہ کا جزء ہو اور مضاف الیہ اس کے لیے کل ہو۔
تو ایسی صورت میں مضاف کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، کما فی قوله تعالیٰ: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُمَا﴾ (۳) وقوله تعالیٰ: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (۳) پہلی آیت میں ”قلوب“ مضاف ہے، ”کما“ ضمیر کی طرف اور مضاف چونکہ جزء ہے مضاف الیہ کا، اس لیے اسے ”قلبا کما“ کی جگہ ”قلوبکما“ جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا۔ اسی طرح دوسری آیت میں بھی ”أیدی“ کی اضافت ہے ”هما“ ضمیر ثنئیہ کی طرف جو السارق اور السارقة کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اُن کا جزء ہے، اس لیے ”أیدیہما“ کی بجائے جمع کے ساتھ ”أیدیہما“ اسے لایا گیا۔ یہاں حدیث میں بھی نم چونکہ مشکیزہ کا جزء ہے، اسی لیے جمع کے صیغہ کے ساتھ لاکر ”افواہ المزادین“ اور اس سے آگے ”وأوکأ أفواہہما“ کہا گیا۔ (۵)

وسکون العین، دل علیہ جمعه أفواہ، کثوب وأثواب، فحذفت الهاء علی سبیل الشذوذ، فإذا قطع عن الإضافة، أبدلت الواو میما، قیل: فم، وإذا أضيف قیل: فوک۔ (غایۃ التحقیق شرح الکافیۃ، للشیخ صفی ابن نصر النحوی، ص: ۳۷)

(۱) سورة التحريم: ۴

(۲) فتح الباری: ۱/۴۵۲، عمدة القاری: ۴/۳۰، إرشاد الساری: ۱/۵۹۲، تشرح الکرمانی: ۳/۲۲۵، ۲۲۶

(۳) التحريم: ۴

(۴) المائدة: ۳۸

(۵) ففي هداية النحو: ”واعلم أنه إذا أضيف مثنى إلى المثنى، يعبر عن الأول بلفظ الجمع، كقوله تعالى:

وَأَوْكَأَ أَفْوَاهَهُمَا وَأَطْلَقَ الْعِزَالِي

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں مشکیزوں کے اوپر کے منہ کو بند کر دیا اور نیچے کے منہ کو کھول دیا۔
 ”اؤکاء“ ایکاء باب افعال سے ہے جس کا معنی ہے تھیلی یا مشکیزے کو ڈوری سے باندھنا۔ اور ”وکاء“
 اُس ڈوری یا رسی وغیرہ کو کہتے ہیں جس سے تھیلی یا مشکیزے وغیرہ کا منہ باندھا جائے۔
 ”اطلق“ اُی: فتح۔ کھول دیا۔

”العزالی“ یہ جمع ہے ”عزلاء“ (بفتح العين وبالمد) کی۔ یہ مشکیزے کے نچلے حصہ کی طرف بنے
 منہ کو کہتے ہیں۔

جوہری کہتے ہیں کہ ”عزالی“ لام کے فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جیسے: صحاری
 اور صحارٰی، راء کے فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ (۱)

مشکیزے میں دو منہ ہوتے ہیں: ایک اوپر ہوتا ہے جو بڑا ہوتا ہے اس کو افواہ کہتے ہیں اور دوسرا نیچے ہوتا
 ہے جو چھوٹا ہوتا ہے اس کو عزالی (جمع عزلاء) کہتے ہیں۔ افواہ کو اس لیے بند فرمایا تاکہ سارا پانی نہ گر جائے۔ اور
 عزلاء چونکہ چھوٹا ہوتا ہے اس لیے اس کو کھولا، تاکہ تھوڑا تھوڑا پانی حسب ضرورت آتا رہے، جس سے ضرورت بھی
 پوری ہو اور پانی ضائع بھی نہ ہو۔ (۲)

وَنُودِي فِي النَّاسِ: اسْقُوا وَاسْتَقُوا

اور لوگوں میں آواز لگائی گئی کہ پانی (دوسروں کو) پلاؤ اور (خود بھی) پیو۔

﴿فَقَدْ صَفَتْ قُلُوبُهُمَا﴾ و ﴿فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وَذَلِكَ لِكِرَاهَةِ اجْتِمَاعِ ثَنِيَّتَيْنِ فِيمَا تَأْكُدُ الْإِتِّصَالَ بَيْنَهُمَا
 لفظاً ومعنى“. (الخاتمة في أحكام الاسم، فصل في المثنى، ص: ۷۵). كذا في جامع الدروس العربية، الباب
 الرابع، تعريف الأسماء، الجمع مكان المثنى: ۱۰/۲، ۱۱، ودرایة النحو، فصل في المثنى، ص: ۱۹۱،
 ۱۹۲، وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، المبحث السادس والستون في جواز إفراد
 المضاف المثنى وفي: إلخ. (ص: ۱۲۹، ۱۳۰)

(۱) عمدة القاري: ۳۰/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱، شرح الكرماني: ۲۲۶/۳، إرشاد الساري: ۵۹۲/۱،
 أعلام الحديث: ۳۴۲/۱، معجم الصحاح، مادة: عزل. (ص: ۷۰۱)

(۲) تقریر بخاری: ۱۱۴/۲

”اسقوا“ ہمزہ وصلیہ مکسورہ کے ساتھ ہے، یعنی سقسی یسقی باب ضرب سے۔ اور بعض نسخوں میں ”اسقوا“ ہمزہ قطعہ کے ساتھ ہے، اس صورت میں یہ باب افعال سے ہوگا اور ہمزہ مفتوح ہوگا۔

یہ دونوں امر کے صیغے ہیں، سقسی کا معنی پلانا اور استقاء کا معنی پینا ہے۔ بعض نے استقاء کو بھی سقی (پلانے) کے معنی میں ذکر کیا ہے، تو اس صورت میں سقی اور استقاء میں فرق یہ ہوگا کہ سقی کا استعمال اپنی ذات وغیرہ کے لیے ہوگا اور استقاء کا استعمال جانور و مویشی وغیرہ کے لیے۔

جب کہ سقسی اور اسقاء دونوں کا معنی ایک ہے، بعض نے ان میں بھی یہ فرق بیان کیا ہے کہ ”سقی“ کا استعمال اپنی ذات وغیرہ کے لیے ہوتا ہے اور ”اسقاء“ کا استعمال جانور و مویشی وغیرہ کے لیے۔ (۱)

وكان آخر ذاك أن أعطى الذي أصابته الجنابة إناء من ماء

اور اخیر میں یہ ہوا کہ جس شخص کو جنابت لاحق تھی اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کا ایک بھرا ہوا برتن دیا۔

”آخر“ یہ منصوب ہے اور کان کی خبر مقدم ہے، جب کہ ”أن أعطى“ مصدر کی تاویل میں ہو کر کان کا اسم مؤخر ہے، لہذا التقدير یوں ہوگی: ”وكان إعطاؤه للرجل الذي أصابته الجنابة آخر ذلك“۔ اور ”أن“ اپنے فعل سے مل کر مصدر مغرفہ کی تاویل میں ہوگا، اس لیے اسے کان کا اسم قرار دینا درست ہوگا اور یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ ”آخر“ تو معرفہ کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے تو اسے ہی اسم قرار دینا چاہیے۔ اس کی ترکیب میں دوسری صورت یہ بھی جائز ہے کہ ”آخر“ کو مرفوع کر کے کان کا اسم قرار دیا جائے اور ”أن أعطى“ کو اس کی خبر۔

ابوالبقاء کہتے ہیں کہ پہلی صورت زیادہ بہتر اور قوی ہے، کما فی قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ (۲)

علامہ قسطلانی اس کی اولیت کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ”أن“ مصدر یا اپنے فعل سے مل کر زیادہ اعراف ہوتا

(۱) شرح الکرماني: ۲۲۶/۳، إرشاد النسائي: ۵۹۲/۱، عمدة القاري: ۳۰/۴، فتح الباري: ۵۰۲/۱

(۲) النمل: ۵۶، والعنكبوت: ۲۹، وقال تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ الآية،

ہے، لہذا اسے اسمِ قمر اور دینا زیادہ اولیٰ ہے۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ چونکہ اسم اور خبر دونوں معرفہ ہیں اس لیے میرے نزدیک دونوں صورتیں

برابر ہیں۔ (۱)

”الذي أصابته الجنابة“: یہ وہی شخص ہے جو ایک گوشہ میں بیٹھا تھا اور طہارت نہ ہونے کی وجہ سے

جماعت کی نماز میں شریک نہ ہو سکا۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قصہ سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر انسان اور حیوان کو

پلانے کی ضرورت کو طہارت کی ضرورت و مصلحت پر مقدم کیا جائے گا کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا۔

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مسلم میں سلم بن زریک روایت میں ہے: ”غير أنالم نسق

بعيراً“۔ (۳) اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طہارت کی ضرورت کو مقدم رکھا جائے گا جانور کو پلانے کی ضرورت

سے۔

حافظ صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ جانور کو پانی کی ضرورت

اس وقت نہیں تھی، مطلب یہ ہوگا کہ اگر ضرورت ہوتی تو اسے بھی طہارت کی ضرورت حاصل کرنے سے مقدم

رکھا جاتا۔ (۴)

وهي قائمة تنظر إلى مايفعل بمائها

اور وہ عورت کھڑی دیکھتی رہی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جا رہا ہے۔

کہ اس ذرا سے پانی سے سب پی کر سیراب بھی ہو گئے، اپنے برتن بھی بھرنے اور ایک شخص نے اسی

سے غسل بھی کر لیا۔ (۵)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۲، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۶، إرشاد الساری: ۱/۵۹۲، عمدة القاری: ۴/۳۰

(۲) عمدة القاری: ۴/۳۰، إرشاد الساری: ۱/۵۹۲

(۳) مسلم، رقم: (۶۸۲)

(۴) فتح الباری: ۱/۴۵۲، ۴۵۳، فتح الملہم: ۴/۴۳

(۵) تقریر بخاری: ۲/۱۱۴

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تو تصرف فی ملک الغیر ہے جو جائز نہیں؟۔

حافظ صاحب وغیرہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اصل بات تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر چیز علی سبیل الوجوب قربان و فدا ہے، لہذا یہ اشکال یہاں ہوتا ہی نہیں۔

اور اشکال درست تسلیم کرنے کی صورت میں ایک جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ عورت کافرہ حربیہ تھی، اس لیے اس کا مال مباح تھا۔

اور اگر وہ حربیہ نہ ہو، بلکہ ذمیہ ہو تو پھر جواب یہ ہوگا کہ پیاس کی ضرورت کے پیش نظر ایک مسلمان کے لیے عوض دے کر وہ پانی استعمال کرنا جائز ہے جو دوسرے کی ملک میں ہو۔ (۱)

شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ اصحاب علوم ظاہر یہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا اس لیے فرمایا تا کہ سب کو معلوم ہو جائے کہ اضطراری حالت میں دوسرے کا مال بقدر ضرورت بغیر اجازت کے استعمال کر سکتا ہے۔

اور حقیقی جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے پانی سے کچھ بھی کم نہیں کیا، بلکہ وہ تو پہلے سے زیادہ بھرا ہوا تھا۔ (۲)

حضرت شیخ الحدیث صاحب کے اس جواب کی تائید حدیث کے آنے والے الفاظ سے ہوتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے کے طور پر وہ پانی پہلے سے زیادہ ہو گیا۔ اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ ہم نے تمہارے پانی سے کچھ کم نہیں کیا۔

وایم اللہ، لقد أقلع عنها، وإنه ليخيل إلينا أنها أشد ملاء منها حين ابتداء فيها اور اللہ کی قسم! پانی لینا بند کر دیا گیا اور حال یہ تھا کہ ہمارے خیال میں وہ مشکیزہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا۔

”ایم اللہ“: یہ اصل میں ”ایمن اللہ“ تھا، پھر کثرت استعمال کی وجہ سے نون کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا تو

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۲، إرشاد الساری: ۱/۵۹۳، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۷، فتح الملہم: ۴/۴۳،

التوضیح لابن ملقن: ۵/۲۰۷، عمدة القاری: ۴/۳۲

(۲) تقریر بخاری: ۲/۱۱۴ اسی جواب کو ابن الجوزی نے بھی اختیار کیا ہے۔ ذکرہ ابن ملقن فی التوضیح: ۵/۲۰۷

”اَیْمُ اللّٰہ“ ہو گیا۔ جس طرح ”لَمْ یَکُن“ سے تخفیفاً نون کو حذف کر کے ”لَمْ یَکْ“ کہا جاتا ہے۔

پھر کبھی یاء کو بھی تخفیفاً حذف کر کے ”اُمُ اللّٰہ“ پڑھا جاتا ہے۔ اور کبھی ہمزہ کو بھی حذف کر کے میم مضمومہ کے ساتھ ”مُ اللّٰہ“ پڑھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اور بھی لغات ہیں، جیسے: ”اَیْمُ اللّٰہ، هَیْمُ اللّٰہ، اُمُ اللّٰہ، اِمُ اللّٰہ، مُمُ اللّٰہ، لَیْمُ اللّٰہ اور لَیْمُنُ اللّٰہ وغیرہ۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی فرماتے ہیں کہ امام نووی نے اس میں سترہ لغات ذکر کیے ہیں اور بعض دیگر حضرات نے بیس لغات ذکر کیے ہیں۔ (۱)

امام زجاج اور رمانی کے نزدیک یہ حرف ہے، جب کہ جمہور کے نزدیک یہ اسم ہے اور یہی صحیح ہے۔ یہ ”یَمُن“ سے مشتق ہے، جس کے معنی برکت کے آتے ہیں، اس کا ہمزہ اصل میں قطعی تھا، پھر کثرت استعمال سے وصلی ہو گیا۔ اور اسماء میں اس کلمہ کے علاوہ کہیں بھی ہمزہ وصلی مفتوح نہیں۔

جب کہ کوئین کے نزدیک یہ ”یَمِین“ کی جمع ہے، لہذا اس کا ہمزہ قطعی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اس میں ایک لغت ”اَیْمُنُ اللّٰہ“ ہمزہ کے کسرہ اور میم کے فتح کے ساتھ بھی ہے، جب کہ ”اَفْعُلُ“ کے وزن پر جو جمع آتی ہے، جیسے: اُکْلِبُ اور اُقْلِسُ، اس میں یہ جائز نہیں۔ اسی طرح کبھی اس پر لام تاکید داخل ہوتی ہے تو اسے ”لَیْمُنُ اللّٰہ“ پڑھا جاتا ہے، اس صورت میں ہمزہ کا ساقط ہونا بھی اس کے وصلی ہونے کی دلیل ہے۔ یہ تعبیر (اَیْمُ اللّٰہ، اَیْمُنُ اللّٰہ) قسم کے لیے استعمال ہوتی ہے اور یہ کلمہ ترکیب میں مبتدا واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوتا ہے اور یہ ہمیشہ لفظ جلالہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اس کی خبر محذوف ہوتی ہے، لہذا تقدیر ہوگی: ”وَ اَیْمُ اللّٰہ قَسْمِ“۔

یہی جمہور نحویین کا مذہب ہے، جب کہ ابن درستیہ کے نزدیک یہ مجرور بحرف الجر القسم بھی ہوتا ہے۔ اور امام ابن مالک کے نزدیک اس کی اضافت لفظ ”کعبہ“ اور کاف (ضمیر مخاطب) کی طرف بھی ہوتی ہے۔ اور ابن عصفور اشبیلی کے نزدیک اس کو خبر بنا کر مبتدا کو محذوف قرار دینا بھی درست ہے، اس صورت میں تقدیر ہوگی: ”قَسْمِی اَیْمُ اللّٰہ“۔ (۲)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۳، عمدۃ القاری: ۳۰/۴

(۲) انظر: مغنی اللیب عن کتب الأعاریب، للإمام جمال الدین ابن هشام الأنصاری، الباب الأول فی تفسیر

أُقلع: یہ ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ اقلا ع باب افعال سے ہے، ”أقلع عن الأمر“ کا معنی ہوتا ہے اس کام سے رک جانا، اسے چھوڑ دینا۔ (۱)

أشد ملاءة: یہ لفظ میم کے کسرہ اور فتح دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، اس کے بعد لام ساکنہ اور پھر ہمزہ مفتوحہ ہے۔ (۲)

بیہقی کی روایت میں ”أملأ منها“ ہے۔ مطلب اس جملے کا یہ ہے کہ وہ یہ گمان کرتے تھے کہ اس میں اب جو پانی رہ گیا ہے وہ اس پانی سے زیادہ ہے جو اس میں پہلے موجود تھا۔ (۳)

یہ واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دلائل نبوت اور جملہ معجزات میں سے ہے، بلکہ یہ نبوت کی بڑی نشانیوں اور معجزات میں سے ہے کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس تھوڑے سے پانی سے وضو بھی کیا، خوب سیر ہو کر پیابھی اور پلایا بھی، ایک جنبی نے اس سے غسل بھی کیا اور جو مشکیزے ان کے پاس موجود تھے انہیں بھر بھی لیا، مگر اس کے باوجود وہ دونوں مشکیزے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے بھرے ہی رہے، حالانکہ ان صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعداد جنہوں نے پانی استعمال کیا، چالیس تھی جیسا کہ سلم بن زریر کی روایت میں ہے۔ (۴)

المفردات و ذکر أحكامها، باب الهمزة: ۱/۱۹۵، ۱۹۶، ومعجم النحو والصرف، لعبد الغني الدقير: (ص: ۱۲۶، ۱۲۷)، وموسوعة النحو والصرف والإعراب، للدكتور إميل بدیع يعقوب: (ص: ۱۸۲، ۱۸۳)، ومعجم الصحاح للجوهري، مادة: يم: (ص: ۱۱۷۳)، وبعضه في عمدة القاري: ۴/۳۰، وفتح الباري:

۱/۴۵۳، وشرح الكرماني: ۳/۲۲۶، والتوضيح لابن ملقن: ۵/۲۰۶

(۱) عمدة القاري: ۴/۳۰، شرح الكرماني: ۳/۲۲۶، إرشاد الساري: ۱/۵۹۳

(۲) عمدة القاري: ۴/۳۰، شرح الكرماني: ۳/۲۲۶، إرشاد الساري: ۱/۵۹۳، فتح الباري: ۱/۴۵۳

(۳) فتح الباري: ۱/۴۵۳، عمدة القاري: ۴/۳۰، التوضيح لابن ملقن: ۵/۲۰۶

(۴) عمدة القاري: ۴/۳۲، إرشاد الساري: ۱/۵۹۳، شرح ابن بطلال: ۱/۴۷۴، ۴۷۵، التوضيح لابن ملقن:

۵/۲۰۶، شرح الكرماني: ۳/۲۲۶، فتح الباري: ۱/۴۵۳

وفي رواية مسلم: ”ثم بعث براوتها، فشربنا، ونحن أربعون رجلا عطاش، حتى رويانا، وملانا كل

قربة معنا وإداوة، وغسلنا صاحبنا“۔ (مسلم، رقم: ۶۸۲)

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (مسلم کی) اس روایت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں موجود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مجموعی تعداد چالیس تھی، لیکن اس تھوڑی سی تعداد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی غزوہ وغیرہ میں ٹکنا ہمیں معلوم نہیں۔ بظاہر ایسا ہے کہ وہ جماعت جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کی تلاش کے لیے بھیجا تھا اور انہیں ایک عورت مل گئی تھی، وہ ان چالیس کے علاوہ تھے اور یہ کہ انہوں نے ان صحابہ کرام سے پہلے پانی پیا ہوگا، اس طرح یہ تعداد چالیس سے زیادہ ہوگی۔ (۱)

اس کے بعد آپ یہ سمجھتے کہ یہاں اس واقعہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے کی وجہ اور اس کی کیا چیز ہے، جس کی وجہ سے اسے معجزہ قرار دیا جا رہا ہے؟ تو قاضی عیاض فرماتے ہیں: ”فی هذا الحديث معجزة عظيمة في تكثير القليل من الماء من نحو معجزة الميضة“۔ (۲) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے کی وجہ تکثیر القلیل ہے کہ تھوڑے سے پانی کو زیادہ کر دیا۔

لیکن ابو عبد اللہ ابی مالکی اور علامہ سنوسی رحمہما اللہ نے اس کو رد کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے خاص اسی پانی کو استعمال نہیں کیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزے کے طور پر اس پانی پر اضافہ ہوا اور اسی زائد پانی کو استعمال کیا گیا، اس کی تائید حدیث کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام سے ہوتی ہے کہ ”واعلمي أنا لم نرزأ من مائتك شيئاً“ کہ ہم نے تمہارے پانی سے کچھ بھی کم نہیں کیا۔

نیز اس عورت کا اپنے اہل خانہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق یہ کہنا کہ ”أسحر الناس أو أنه نبي“ کہ وہ یا تو سب سے بڑا جادوگر ہے یا اللہ کا نبی برحق ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تکثیر القلیل (کسی کم چیز کو زیادہ کر لینا) یہ تو ایک ایسی چیز ہے جو معجزہ اور سحر دونوں میں مشترک ہے، اس لیے کہ اس عورت نے بادی نظر میں اسے تکثیر القلیل ہی سمجھا، اس لیے اس طرح کہا۔ اور یہ سحر میں بھی ہوتا ہے، جس طرح ایک مداری ایک اخروٹ سے بہت سارے اخروٹ نکالتا ہے۔

(۱) إكمال المعلم بفوائد مسلم: ۶۷۷/۲، كذا في التوضيح لابن ملحق: ۲۰۶/۵، ۲۰۷، وعمدة

القاري: ۳۲/۴

(۲) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض: ۶۸۰/۲

اسی لیے ظاہر نظر میں اس (مکثیر اقلیل) میں فرق کرنا مشکل ہوتا ہے کہ یہ معجزہ ہے یا سحر، اسی لیے اس خاتون نے اس میں توقف اور تردد کیا، پھر بعد میں جب اس پر یہ بات منکشف ہو گئی کہ یہ معجزہ تھا، سحر نہیں تھا، اس لیے کہ وہ معجزہ اور سحر میں فرق کا ادراک رکھتی تھی، تو اس نے اسلام قبول کر لیا۔

بناء بریں اس عورت کے کلام میں جو لفظ ”او“ ہے، اسے عاطفہ قرار دینے سے زیادہ موزوں یہ ہے کہ اسے اضراب کے لیے قرار دیا جائے، مطلب یہ ہوگا: ”بل إنه نبی“ یعنی (وہ جادوگر نہیں) بلکہ وہ تو نبی برحق ہیں۔ اور یہ اس عورت کے حسن فطرت کی دلیل ہے اور عرب کی بدوی عورتوں سے حسن فطرت کوئی بعید نہیں۔ (۱)

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ کی بھی یہی رائے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے جو پانی استعمال کیا تھا، وہ زائد پانی تھا۔ (۲)

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: (اجمعوا لها)

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اب اس عورت کے لیے (کچھ) جمع کرو۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محتاج اور ضرورت مند کے لیے کسی کا مال اس کی رضا مندی سے لینا جائز ہے، اسی طرح اگر اس کی رضا متعین و معلوم ہو، تو اجازت کے بغیر بھی اس کا مال لے سکتے ہیں۔ (۳)

نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس قسم کے معاملات، یعنی ہبات اور اباحات میں تعاظمی کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، اس طور پر کہ لینے والے اور دینے والے کی طرف سے کوئی الفاظ عقد معاملہ کے لیے استعمال

(۱) إكمال إكمال المعلم للأبي المالکی: ۳۴۳/۲، ۳۴۴، ومکمل إكمال الإكمال للسنوسي الحسيني:

۳۴۴، ۳۴۳/۲

(۲) فقال العلامة العيني رحمه الله: ”وفيه أن جميع ما أخذوه من الماء مما زاده الله وأوجده، وأنه لم يختلط فيه شيء من ماء تلك المرأة في الحقيقة، وإن كان في الظاهر مختلطاً، وهذا أبداع وأغرب في المعجزة“.

عمدة القاري: ۳۲/۴، كذا في فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۳) فتح الباري: ۴۵۳/۱

نہ کیے جائیں۔ (۱)

فجمعوا لها من بين عجوة ودقيقة وسويقة

تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس عورت کے لیے کھجور، آٹا اور ستوج جمع کرنا شروع کر دیا۔
 ”عجوة“: یہ مدینہ کی کھجوروں کی ایک قسم ہے۔ ابن التین فرماتے ہیں کہ یہ ”صبحانی“ کھجور سے
 بڑی ہوتی ہے، اس کو ”لينة“ بھی کہتے ہیں، یہ مدینہ کی کھجوروں میں سب سے عمدہ کھجور ہے۔ (۲)

”دقيقة وسويقة“: یہ دونوں لفظ ”فَعِيلَة“ کے وزن پر بھی مروی ہیں، یعنی دال اور سین کے فتح اور یاء
 مخفہ کے ساتھ اور تصغیر کے ساتھ بھی مروی ہیں، یعنی دال اور سین کے ضمہ اور یاء مشدودہ کے ساتھ، یہ دوسری
 روایت کریمہ کی ہے۔ (۳)

حتى جمعوا لها طعاما

یہاں تک کہ (بہت سارا) کھانا اس عورت کے لیے اکٹھا کیا۔

احمد کی روایت میں (طعاما کے بعد) ”کثیرا“ کا اضافہ ہے۔ (۴)

”طعام“ لغت میں ”مسا يوكل“ یعنی ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جسے کھایا جاتا ہو۔ اور اس سے بدن کو
 تقویت ملے، جیسے: گندم، جو، کھجور وغیرہ۔ (۵)

علامہ بخاری و دیگر حضرات نے نقل کیا ہے کہ ”طعام“ کا اطلاق کلام عرب میں خاص گندم پر ہوتا

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴، فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۲) عمدة القاري: ۳۰/۴، التوضيح لابن ملقن: ۲۰۷/۵، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، شرح الكرمانی:

۲۲۶/۳

(۳) التوضيح لابن ملقن: ۲۰۷/۵، عمدة القاري: ۳۰/۴، شرح الكرمانی: ۲۲۶/۳، فتح الباري: ۴۵۳/۱،

إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۴) فتح الباري: ۴۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۰/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۵) معجم الصحاح للجوهري، مادة: طعام، ص: ۶۴۰، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ۱۱۲/۲،

تاج العروس للزبيدي: فصل الطاء من باب الميم: ۳۷۸/۸، لسان العرب، مادة: طعام: ۱۶۴/۸

ہے۔ یہی امام غلیل سے بھی منقول ہے۔ اور استشہاد میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ ”کنا نخرج زکاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعیر، أو صاعاً من تمر، أو

صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب“۔ (۱)

یہاں پر جو، کھجور، پنیر اور کشمش کے مقابلے میں طعام کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس تقابل سے متبادر یہی ہے کہ اس سے مراد گندم ہے، اس لیے کہ مذکورہ اشیاء کے علاوہ گندم ہی زکاة الفطر میں دی جاتی ہے۔

جب کہ حدیث مصراۃ میں ہے:

”من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن ردّها رد معها

صاعاً من طعام، لا سمراء“۔ (۲)

سمراء گندم کو کہتے ہیں، یہاں طعام سے گندم کو خارج کر دیا گیا، جس کی وجہ سے اُس کا مصداق یہاں دوسری چیزیں (جو، کھجور وغیرہ) ہیں۔

(۱) الخدیث، أخرجه البخاري، في كتاب الزكاة، أبواب صدقة الفطر، باب صدقة الفطر صاع من طعام، رقم: (۱۵۰۶)، وباب، صاع من زبيب، رقم: (۱۵۰۸)، وباب الصدقة قبل العيد، رقم: (۱۵۱۰)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، رقم: (۹۸۵). والترمذي في جامعه، في كتاب الزكاة، باب ما جاء في صدقة الفطر، رقم: (۶۷۳). وأبو داود في سننه، في كتاب الزكاة، باب كم يؤدي في صدقة الفطر، رقم: (۱۶۱۶، ۱۶۱۸). والنسائي في سننه، في كتاب الزكاة، باب التمر في زكاة الفطر، رقم: (۲۵۱۳)، وباب الزبيب، رقم: (۲۵۱۴، ۲۵۱۵)، وباب الدقيق، رقم: (۲۵۱۶)، وباب الشعير، رقم: (۲۵۱۹)، وباب الأقط، رقم: (۲۵۲۰). وابن ماجه في سننه، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، رقم: (۱۸۲۹).

(۲) حديث المصراة، أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، واللفظ له، في كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، رقم: (۱۵۲۴). والبخاري في صحيحه، في كتاب البيوع، باب إن شاء رد المصراة إلخ، رقم: (۲۱۵۱). وأبو داود في سننه، في كتاب الإجارة، باب من اشترى مصراة فكرهها، رقم: (۳۴۴۳، ۳۴۴۴، ۳۴۴۵). والنسائي في سننه، في كتاب البيوع، باب النهي عن المصراة وهو إلخ، رقم: (۴۴۹۲، ۴۴۹۳، ۴۴۹۴). والترمذي في جامعه، في كتاب البيوع، باب ما جاء في المصراة، رقم: (۱۲۵۲).

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی ایک روایت میں مصداق ”طعام“ کی تصریح کرتے ہوئے

فرماتے ہیں: ”وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر“۔ (۱)

کہ ہمارا کھانا (طعام) اس وقت جو، کشمش، پیڑ اور کھجور ہوا کرتا تھا۔

اس میں گندم کے علاوہ دوسری چیزوں کو اس کا مصداق بتلایا گیا ہے۔

اہل لغت فرماتے ہیں کہ طعام گندم کے ساتھ خاص ہے، البتہ جہاں دوسری چیزوں پر اس کا اطلاق کیا

جاتا ہے وہ اطلاق مجازی ہے۔ (۲)

اس کے بعد آپ یہ سمجھئے کہ علامہ کرمانی یہاں فرماتے ہیں کہ لفظ طعام کا مصداق ماقبل میں مذکور کھجور،

آٹا اور ستوتیوں ہیں۔ (۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے اس ٹکڑے میں غیر گندم پر طعام کا اطلاق کیا گیا

ہے۔ (۴)

لیکن علامہ عینی رحمہ اللہ اس کی تردید میں کہتے ہیں کہ یہ بات اہل لغت کے قول کے مخالف ہے، اس

لیے درست نہیں۔ بلکہ یہاں طعام سے مراد ماقبل میں مذکور اشیاء (کھجور، آٹا، ستو) کے علاوہ کوئی اور چیز ہے اور

(۱) أخرجه البخاري في صحيحه، في أبواب صدقة الفطر، باب الصدقة قبل العيد، رقم: (۱۵۱۰)

(۲) قال العلامة الزمخشري:

”..... قيل: الطعام البر خاصة، وعن الخليل: أن الغالب في كلام العرب أنه هو البر خاصة“۔ (الفائق

في غريب الحديث، الطاء مع العين: ۳۶۲/۲)۔ كذا في النهاية لابن الأثير: ۱۱۳/۲، ولسان العرب، مادة:

طعم: ۱۶۴/۸، ومعجم الصحاح، مادة: طعم، ص: ۶۴۱، وتاج العروس للزبيدي: ۳۷۸/۸

وقال الزبيدي:

”وفي شرح الشفاء: الطعام: ما يوكل وما به قوام البدن، ويطلق على غيره مجازاً، وفي حديث

المصراة.....“۔ (تاج العروس، فصل الطاء من باب الميم: ۳۷۸/۸)

(۳) فقال: ”(طعاماً) صادق على الأمور الثلاثة مجتمعة من العجوة والدقيقة والسويقة“۔ (شرح الكرماني:

۲۲۶/۳)

(۴) فقال: ”وفيه إطلاق لفظ الطعام على غير الحنطة والذرة، خلافاً لمن أبى ذلك“۔ (فتح الباري: ۴۵۳/۱)

وہ عام ہے، خواہ گندم ہو، یا جو، یا کوئی اور چیز۔ (۱)
 لیکن میرے خیال میں اس تردید کی ضرورت نہیں تھی، اس لیے کہ یہی احتمال حافظ صاحب نے خود بھی
 آگے بیان کیا ہے۔ (۲)

فجعلوها في ثوب

پھر ان (اشیاء) کو ایک کپڑے میں رکھا۔

یہاں ضمیر منصوب (ہا) واحد مونث کی ہے، یہی ابو ذر کی روایت ہے، جب کہ دوسری روایت میں
 ”فجعلوه“ واحد مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے۔

علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابو ذر کی روایت میں ضمیر مؤنث ”أنواع ثلاثة“ کی طرف راجع
 ہوگی اور دوسری روایت کے مطابق ضمیر مذکر ”طعام“ کی طرف راجع ہوگی۔ (۳)

علامہ یعنی فرماتے ہیں کہ ضمیر مذکر کی صورت میں اسے ”طعام“ کی طرف راجع قرار دینا درست نہیں،
 اس لیے کہ انہوں نے کپڑے میں صرف ”طعام“ نہیں رکھا تھا، بلکہ اس کے علاوہ دیگر اشیاء بھی رکھی تھیں، لہذا صحیح
 یہ ہے کہ اس ضمیر کو ”مذکور“ کی تاویل میں ہر ایک کی طرف (علی سبیل البدلیت) راجع قرار دیا جائے۔ (۴)
 یعنی ”فجعلوه کل واحد من المذكور في ثوب“۔

علامہ قسطلانی نے بھی قریب قریب یہی توجیہ کی ہے اس لیے کہ انہوں نے ضمیر مذکر کا مرجع اسم موصول
 ”الذي جمعوه“ کو قرار دیا ہے، یعنی: ”فجعلوه الذي جمعوه في ثوب“۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۲) فقال: ”ويحتمل أن يكون قوله: ”حتى جمعوا لها طعاما“ أي: غير ما ذكر من العجوة وغيرها“. (فتح

الباري: ۴۵۳/۱)

(۳) شرح الكرماني: ۲۲۶/۳

(۴) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۵) إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

و حملوها علیٰ بعیرها، و وضعوا الثوب بین یدیهما

اور انہوں نے اس (عورت) کو اس کے اونٹ پر سوار کیا اور وہ کپڑا اس کے سامنے رکھ دیا۔

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے ”حملوها“ میں ضمیر منصوب کا مرجع ”المزادة“ بیان کیا ہے، یعنی انہوں نے

اس مشکیزے کو اٹھا کر عورت کے اونٹ پر رکھ دیا۔ (۱)

جب کہ علامہ کرمانی اور علامہ قسطلانی نے عورت کو اس ضمیر کا مرجع قرار دیا ہے، یعنی انہوں نے اس

عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کیا۔ (۲)

علامہ یعنی کی رائے کو بھی اگرچہ درست قرار دیا جاسکتا ہے، تاہم علامہ کرمانی اور قسطلانی کی رائے زیادہ

بہتر ہے، اس لیے کہ سیاق کلام اور کلام کا باہمی ربط اور تسلسل اسی کی تائید کرتا ہے، اس لیے کہ آگے ”علیٰ

بعیرها“ اور ”بین یدیهما“ کی ضمیریں بھی عورت کی طرف لوٹ رہی ہیں۔ اور اگر کلام کو تسلسل کے ساتھ دیکھا

جائے تو متبادر بھی یہی ہوگا کہ یہ ضمیر عورت کی طرف راجع ہو۔

قال لہا: تعلمین ما رزئنا من مائک شیئا

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے کہا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی کم

نہیں کیا۔

”قال“ کی ضمیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ اصلی کی روایت میں ”قالوا“ جمع مذکر کے

صیغہ کے ساتھ آیا ہے، اس صورت میں یہ ضمیر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف راجع ہوگی، مطلب

یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس عورت سے کہا۔ (۳)

جب کہ اسماعیلی کی روایت میں صیغہ افراد کے ساتھ ساتھ فاعل کی بھی تصریح ہے، یعنی: ”قال لہا رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۲) شرح الکرماني: ۲۲۶/۳، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۴) عمدة القاري: ۳۱/۴، فتح الباري: ۴۵۳/۱

”تَعْلَمِينَ“ تاء کے فتح، عین کے سکون اور تخفیف لام کے ساتھ (یعنی باب سمع سے) فعل مضارع کا

صیغہ ہے اور امر کے معنی میں ہے، اُی: اعلمی، جان لو۔

یہی محقق عینی اور علامہ قسطلانی کی رائے ہے۔ (۱)

جب کہ حافظ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ صیغہ تاء اور عین دونوں کے فتح اور لام کی تشدید کے ساتھ (باب

تَفَعَّل سے) ہے، ”تَعْلَمَ“ کا معنی چونکہ ”سیکھنا“ کے آتے ہیں، اس لیے حافظ صاحب نے فرمایا کہ یہ ”اعلمی“

(باب سمع سے) کے معنی میں ہے۔ (۲)

علامہ عینی نے اس کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ مبنی بر تکلف ہے، چنانچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور

صحیح یہی ہے کہ یہ باب ”علم“ سے مفرد مؤنث مخاطب کا صیغہ ہے۔ (۳)

اقسول: علامہ عینی کی رائے درست ہے، اس کی تائید مسلم میں سلم بن زریر عطاردی کی روایت سے بھی

ہوتی ہے کہ اس میں یہ صیغہ باب سمع سے آیا ہے، ونصہ: ”واعلمی أنا لم نزرأ من مائلک“۔ (۴)

”رَزَزْنَا“ راء کے فتح اور زاء کے کسرہ کے ساتھ باب سمع سے کم کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے،

تقول: ”رَزَزَهُ مَالَهُ رُزْءًا وَمُرْزُوقَةً“ کسی کے مال میں سے کچھ لے کر کمی کرنا۔

اسی طرح راء اور زاء دونوں کے فتح کے ساتھ باب فتح سے بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جب کہ ”ارْتَزَأَ الشَّيْءَ“ باب افعال سے لازم (یعنی کم ہونے کے معنی میں) استعمال ہوتا

ہے۔ (۵)

شرح نے اسے دونوں ابواب سے ذکر کیا ہے، البتہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ زاء کے کسرہ کے ساتھ یہ

لغت زیادہ مشہور ہے۔ (۶)

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۲) فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۴) مسلم، رقم: (۶۸۲)

(۵) المعجم الوسيط، مادة: رزأ: ۳۴۱/۱، القاموس الوحيد، ص: ۶۱۸

(۶) شرح الكرماني: ۲۲۷/۳، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، فتح الباري: ۴۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۱/۴

اور مطلب اس جملے کا یہ ہے کہ ہم نے تمہارے پانی سے کچھ لے کر اس میں کمی نہیں کی، بلکہ جو کچھ بھی لیا وہ اس زائد مقدار سے لیا جو اللہ کی طرف سے تھا۔ اور ظاہر میں اگرچہ یہ نظر آ رہا تھا کہ عورت کے پانی کا بھی اس میں اختلاط ہوا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں تھا۔ (۱)

اس کی تائید اگلے جملے ”ولكن الله هو الذي أسقنا“ سے بھی ہوتی ہے۔ (۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک احتمال یہ بھی بیان کیا ہے کہ ”ما نقصنا من مقدار مائك شيئاً“۔ (۳) کہ ہم نے تمہارے پانی کی مقدار سے کچھ کم نہیں کیا، اب مطلب یہ ہوگا کہ پانی تو اسی عورت کا استعمال کیا، البتہ اللہ تعالیٰ نے اس میں مزید اضافہ کیا، جس کی وجہ سے اس پانی کی مقدار میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، بلکہ وہ پہلی مقدار سے بھی بڑھ گیا۔

ولكن الله هو الذي أسقنا

البتہ اللہ تعالیٰ ہی نے ہم سب کو پلایا ہے۔

”أسقنا“ باب افعال سے ہے، ابن عساکر کی روایت میں ”سقنا“ باب ضرب سے ہے۔ (۴) اور

دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔ کما ذکرناہ سابقاً۔

اس واقعہ سے حضرات علماء اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ مشرکین کے برتن وغیرہ استعمال کرنا

جائز ہے، جب تک اس میں نجاست کے ہونے کا یقینی علم نہ ہو۔ (۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو جو کچھ دیا وہ پانی کے عوض

نہیں تھا، اس لیے کہ اس کا پانی تو اسے مل گیا، بلکہ اس سے زائد مل گیا، یہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکراماً و تفضلاً

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، فتح الباري: ۴۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۲/۴

(۲) إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۳) فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۴) عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۵) فتح الباري: ۴۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۲/۴

اپنی جانب سے اس کو دیا۔ (۱)

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ یہ پانی کا عوض نہیں تھا، بلکہ اس عورت کو اُس وقت اپنے گھر والوں کی طرف جانے سے روکا گیا تھا اور اسے اپنے پانی کے بارے میں خوف و خطرہ لاحق ہوا تھا، اس لیے اس کے جبیرہ کے طور پر تطہیب خاطر کے لیے اسے یہ سب کچھ دیا گیا۔ (۲)

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ وہ عورت کافرہ مباحتہ الدم والمال تھی، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ اکرام اور رعایت والا معاملہ اس کے اسلام کی طمع میں کیا، کہ شاید وہ اس حسن سلوک سے متاثر ہو کر اسلام کی طرف مائل ہو جائے۔ (۳)

بہر حال! ان تمام باتوں میں باہمی کوئی تعارض نہیں، یہ سب باتیں جمع بھی ہو سکتی ہیں۔

قالوا: ما حبسك يا فلانة؟

تو اس کے گھر والوں نے کہا: اے فلانی! تجھے کس چیز نے روک لیا تھا؟

”قالوا“ ابو ذر اور ابو الوقت کی روایت میں ”فقالوا“ ہے، جب کہ اصیلی کی روایت میں ”فقالوا لها“

ہے۔ (۴)

قالت: العجب

اس عورت نے جواب دیا کہ ایک تعجب (کی بات) نے (مجھے روک رکھا)۔

”العجب“ فعل مقدر کے لیے فاعل بن رہا ہے، تقدیر ہے: ”حبسني العجب“۔ (۵)

حذف فعل کی یہ صورت جوازی ہے، یعنی قرینہ کی موجودگی میں فاعل کے فعل کو حذف کرنا جائز ہے اور

قرینہ یہ ہے کہ فاعل کسی سوال محقق یا کسی سوال مقدر کے جواب میں واقع ہو۔ یہاں سوال محقق (مذکور) کے

(۱) فتح الباری: ۴۵۳/۱

(۲) إرشاد الساری: ۵۹۳/۱

(۳) شرح الکرمانی: ۲۲۶/۳، ۲۲۷

(۴) إرشاد الساری: ۵۹۳/۱

(۵) عمدة القاری: ۳۱/۴، إرشاد الساری: ۵۹۳/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۷/۳

جواب میں واقع ہوا ہے۔ (۱)

”العَجَب“ عین اور جیم کے فتح کے ساتھ ہے۔ علامہ عینی اس مادہ اور لفظ کی تحقیق میں فرماتے ہیں کہ ”وهو الأمر الذي يتعجب منه لغرابته“ کہ ”عجب“ اس کام کو کہا جاتا ہے جس سے غرابت کی وجہ سے تعجب کیا جائے۔

اسی معنی میں عجیب، أعجوبة اور عَجَاب بھی ہے۔ ”عُجَاب“ بضم العین وتخفيف الجیم ہے، البتہ تشدید کے ساتھ اس کا استعمال اکثر ہے۔

عجب اور عجیب کی جمع نہیں آتی، جب کہ بعض کہتے ہیں کہ عجیب کی جمع عَجَاب ہے جیسے ”تبع“ (تابع، ماتحت، خادم) کی جمع ”تَالِغ“ آتی ہے۔ جب کہ ”أعجوبة“ کی جمع ”أعاجيب“ آتی ہے، جیسے ”أحدوثه“ کی جمع ”أحاديث“ آتی ہے۔

عجبت من كذا (باب سمع سے) وتعجبت منه (باب تفاعل سے) اور استعجبت منه سب کا ایک ہی معنی ہے، یعنی مجھے تعجب ہوا۔

”أعجبني هذا الشيء. لحسنه“ مجھے یہ چیز خوبصورتی کی وجہ سے پسند آئی۔

”عَجِبْتُ غَيْرِي تعجبياً“ باب تفعیل سے، دوسرے کو حیرت و تعجب میں ڈالنا۔

”العُجْب“ عین کے ضمہ اور جیم کے سکون کے ساتھ خود پسندی کے معنی میں ہے۔

اور یہ ”أُعْجِبَ فلان بنفسه“ اور ”فهو مُعْجَب برأيه وب نفسه“ سے لیا گیا ہے۔ یعنی کسی کا اپنی

رائے اور اپنے آپ پر اترانا۔ (۲)

إنه لأسحر الناس من بين هذه وهذه

وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان سب سے بڑا جادوگر ہے۔

(۱) جامع الدروس العربية، الباب الثامن: مرفوعات الأسماء، بحث الفاعل: ۱۶۷/۲، ۱۶۸، وفي هداية

النحو: ”ويجوز حذف الفعل حيث كانت قرينة، نحو: ”زيد“ في جواب من قال: ”من ضرب؟“ (المقصد

الأول في الموضوعات، فصل في الفاعل ص: ۲۴، قديمی)

(۲) عمدة القاري: ۳۱/۴

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس جگہ مناسب تعبیر ”فی بین هذه وهذه“ ہے، تو ”من“ کو یہاں کیوں

لایا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ”من“ یہاں ابتداء کے لیے نہیں، بلکہ بیانیہ ہے۔ (۱) اور ”من“ بیانیہ کا مابعد بیان ہوتا ہے ماقبل کا، لہذا ”بین هذه وهذه“ زمین و آسمان کے درمیان رہنے والے، یہ بیان ہوگا ”الناس“ کا، اب مطلب ہوگا: ”یہ لوگوں میں یعنی زمین و آسمان کے درمیان رہنے والوں میں سب سے بڑا جادوگر ہے“۔ لہذا لفظ ”من“ کے ساتھ بھی یہ تعبیر صحیح ہے۔

اور اگر یہ توجیہ نہ بھی کی جائے، تب بھی حروف جارہ میں سے بعض کا استعمال بعض دوسرے حروف کی جگہ جائز ہے، لہذا ”من“ کو یہاں ”فی“ کے معنی میں لے لیا جائے گا۔ (۲)

وقالت بأصبعيها الوسطى والسبابة

اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں، یعنی بیچ کی انگلی اور شہادت کی انگلی سے اشارہ کیا۔

یہاں ”قالت“ اشارہ کرنے کے معنی میں ہے، یعنی یہ إطلاق القول علی الفعل کے قبیل سے ہے۔ (۳) مطلب یہ ہے کہ اس عورت نے جب سارا قصہ سنایا اور اس میں اس کے پانی سے متعلق عجیب بات کا تذکرہ بھی آیا تو اس سے تعجب کرتے ہوئے اس نے اپنی دونوں انگلیوں سے آسمان اور زمین کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ شخص یا تو آسمان و زمین کے درمیان رہنے والوں میں سب سے بڑا جادوگر ہے یا پھر اللہ تعالیٰ کا رسول برحق ہے، اس لیے کہ یہ جو قصہ پیش آیا، یہ ان ہی دو لوگوں میں سے کسی کے ساتھ پیش آ سکتا ہے۔

علامہ قسطلانی فرماتے ہیں یہاں اس عورت کی طرف سے جو رسالت کا اعتراف ہے چونکہ یہ شک کے درجہ میں ہے، اس لیے یہ ایمان نہیں، البتہ اس نے اس بارے میں غور کیا، جس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حق کی طرف اس کی راہنمائی کی، تو وہ بعد میں ایمان لے آئی۔ (۴)

(۱) شرح الکرماني: ۲۲۷/۳، عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۲) عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، شرح الکرماني: ۲۲۷/۳

(۳) فتح الباري: ۴۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

(۴) إرشاد الساري: ۵۹۳/۱

أقول: یہ بات بھی درست ہے، اس صورت میں لفظ ”أو“ کو شک کے معنی میں لیا جائے گا۔ مطلب یہ کہ ابھی تو اس کو شک تھا کہ یا بڑا جادوگر ہے یا رسولِ برحق ہے، البتہ بعد میں جب حق اس پر ظاہر ہو گیا تو وہ اسلام میں داخل ہو گئی، اس کی تائید مسلم میں سلم بن زریر کی روایت سے ہوتی ہے جس کے آخر میں ہے:

”فهدى الله ذلك الصرم بتلك المرأة، فأسلمت وأسلموا“۔ (۱) کہ اللہ تعالیٰ نے اس قوم کو اس عورت کے بہ سبب ہدایت دی، پس وہ عورت بھی اسلام میں داخل ہو گئی اور وہ قوم بھی۔ اس سے متبادر یہی ہے کہ وہ اس وقت ایمان نہیں لائی تھیں، بلکہ بعد میں انہوں نے اسلام قبول کیا تھا۔

لیکن پیچھے ہم نے اس کی ایک توجیہ ذکر کی تھی، جس میں ”أو“ کو ”بل“ کے معنی میں یعنی اضراب کے لیے لیا گیا تھا، جس کا معنی کلام سابق سے اعراض، اس کا ابطال اور کلام جدید کا اثبات ہوتا ہے، اس صورت میں اس جملے کا مطلب ہوگا کہ ”وہ سب سے بڑا جادوگر ہے، نہیں، بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کا رسولِ برحق ہے۔“

اس صورت میں یہ جملہ اس کی طرف سے بلا تردید اعترافِ رسالت ہوگا۔ واللہ اعلم

يغIRON علي من حولها من المشركين

اس عورت کے ارد گرد کے مشرکین پر حملہ کرتے تھے۔

”يغIRON“: ياء کے ضمہ کے ساتھ ”أغار بالخيال عليه“ سے اجوف واوی ہے، اس کا معنی ہے حملہ

کرنا، گھوڑوں سے چڑھائی کرنا، دھاوا بولنا۔ (۲)

ولا يصيبون الصرم الذي هي منه

مگر ان مکانات والوں سے کچھ تعرض نہیں کرتے تھے جن سے اس عورت کا تعلق تھا۔

”الصِرم“: صاد کے کسرہ اور راء کے سکون کے ساتھ، ان گھروں کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے جو لوگوں سے

الگ تھلگ ہو کر ایک طرف میں رہتے ہوں۔

• اسی طرح اس جماعت کو بھی کہا جاتا ہے جو اپنے اہل و عیال کے ساتھ کسی پانی کی جگہ پر پڑاؤ ڈالے۔

(۱) مسلم، رقم: (۶۸۲)

(۲) لسان العرب: ۱۰/۱۴۲، فتح الباری: ۱/۴۵۳، عمدة القاری: ۴/۳۱، إرشاد الساری: ۱/۵۹۳، معجم

الصحاح، مادة: غور: (ص: ۷۸۸)

اس کی جمع اصرام اور اصرایم آتی ہے، امام سیبویہ سے ایک جمع ”صزمان“ بھی منقول ہے۔ (۱)

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب وہ کافر تھے تو دوسرے کافروں کی طرح ان پر بھی حملہ کیوں نہیں کر رہے

تھے؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ اس عورت کے بسبب ان کے اسلام کی طمع میں انہیں چھوڑ دیتے، کہ شاید یہ اسلام قبول کر لیں، یعنی ان کی تالیف کی غرض سے انہیں چھوڑ دیتے تھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ لوگ ذمی ہوں، اس وجہ سے ان کے آس پاس والوں پر تو حملہ کرتے، مگر انہیں چھوڑ دیتے اور ان سے کوئی تعرض نہ کرتے۔ (۲)

اس دوسرے جواب کی تقدیر پر اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ ان کے ذمہ اور عہد کی رعایت کرنا اور ان کو جان و مال کا تحفظ فراہم کرنا ضروری ہے، جس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو اور اس کی قوم کو عہد و پیمان کی رعایت کرتے ہوئے تحفظ فراہم کیا۔ (۳)

فَقَالَتْ يَوْمَ الْقَوْمِهَا: مَا أَرَى أَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ يَدْعُونَكُمْ عَمْدًا

چنانچہ اس (عورت) نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میرا خیال ہے کہ یہ مسلمان جان بوجھ کر تمہیں چھوڑ دیتے ہیں۔

مذکورہ جملے کی نحوی تحقیق اور اختلاف نسخ

مذکورہ جملہ مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف نسخوں میں آیا ہے، بناء بریں اس کی ترکیب میں بھی متعدد احتمالات ہیں، جس کی وجہ سے اس کے معانی میں بھی تھوڑی سی تبدیلی ہوگی۔

چنانچہ متن میں مذکور روایت ابو ذر کی ہے، یعنی: ”مَا أَرَى أَنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ يَدْعُونَكُمْ عَمْدًا“، ”أَنْ“ کے اثبات کے ساتھ۔

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، شرح الكرمانی: ۲۲۷/۳، فتح الباري: ۵۳/۱

(۲) شرح الكرمانی: ۲۲۷/۳، إرشاد الساري: ۵۹۳/۱، فتح الباري: ۵۳/۱، عمدة القاري: ۳۲/۴

(۳) عمدة القاري: ۳۲/۴، شرح ابن بطلال: ۴۷۵/۱، تحفة الباري: ۲۷۵/۱، التوضيح لابن ملقن:

”اری“ اگر ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ ہے، تو بمعنی ”أظن“ ہے اور اگر ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے، تو بمعنی ”أعلم“ ہے۔ اور ”ما“ موصولہ ہے۔ ”أن“ بعد والے جملے کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہوگا۔ اب مطلب ہوگا: ”الذي أظن - أو أعلم - تركهم إياكم عمدا“ کہ میرا خیال ہے کہ یہ لوگ عمداً آپ لوگوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔

اکثر حضرات کی روایت ہے: ”ما أرى هؤلاء القوم يدعونكم عمداً“، یعنی ”أن“ کے بغیر۔ ابن مالک کہتے ہیں کہ اس صورت میں ”ما“ موصولہ ہے اور ”اری“ ہمزہ کے فتح کے ساتھ بمعنی ”أعلم“ ہے اور مطلب ہے: ”الذي أعتقد أن هؤلاء يتركونكم عمداً لا غفلة ولا نسياناً“۔
 أقول: اس تقدیر سے معلوم ہوا کہ ”هؤلاء القوم“ یہ مرفوع مبتدا ہے اور آگے جملہ ”يدعونكم“ اس کی خبر ہے، پھر یہ جملہ اسمیہ محل رفع میں ”ما أرى“ کے لیے خبر بنے گا۔
 اصلی اور ابن عسا کر کی روایت میں ہے: ”ما أدري أن هؤلاء القوم يدعونكم عمداً“، یعنی ”اری“ کی جگہ ”أدري“ ہے۔

ابن مالک کہتے ہیں کہ اس صورت میں ”ما“ موصولہ ہے اور ”أن“ ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ”ما أدري“ بمعنی ”الذي أدري“ کے مبتدا ہوگا اور ما بعد مصدر کی تاویل میں اس کی خبر ہوگی۔
 دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ”ما“ نافیہ ہے، پھر اس صورت میں ”أن“ میں اختلاف ہے، تو بعض کہتے ہیں کہ یہ ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے اور محل نصب میں ”أدري“ کے لیے مفعول بہ بنے گا، چنانچہ تقدیر ہوگی: ”ما أدري ترك هؤلاء إياكم عمداً لما ذا هو؟“ میں نہیں جانتی کہ یہ حضرات تمہیں عمداً کیوں چھوڑ دیتے ہیں۔

جب کہ ابوالبقاء کہتے ہیں کہ ”إن“ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے اور ”أدري“ اس صورت میں مہمل ہوگا، یعنی ما بعد میں عمل نہیں کرے گا، بلکہ اس کا مفعول محذوف ہوگا۔ اور آگے جملہ ”إن“ بکسر الہمزہ استینافیہ ہوگا اور مطلب ہوگا:

”لا أعلم مالکم فی تخلفکم عن الإسلام وإن المسلمین يدعونکم

عمداً مع القدرة“۔

یعنی تمہارا اب بھی اسلام نہ لانے کا سبب میں نہیں جانتی، حالانکہ یہ مسلمان

باوجود قدرت کے عدا تمہیں چھوڑ دیتے ہیں۔ (۱)

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اہل حرب کفار پر صرف استیلاء حاصل کر لینے ہی سے ان کی عورتیں اور بچے

غلام قرار دے دیئے جاتے ہیں، تو پھر اس عورت کو کیوں آزاد چھوڑا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ استیلاء کی مصلحت کے پیش نظر اسے آزاد چھوڑا گیا۔ یہی استیلاء اس کی

پوری قوم کے اسلام میں داخل ہونے کا سبب بنا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس پاس کے لوگ تو حربی ہوں اور وہ ذمی ہوں، یا یہ کہ انہیں امان

حاصل ہو، اس لیے انہیں غلام نہیں بنایا۔ (۲)

فد خلوا فی الاسلام

پس وہ سب اسلام میں داخل ہو گئے۔

عام نسخوں میں یہیں تک ہے، اس کے بعد امام بخاری رحمہ اللہ کا جو کلام ہے، وہ صرف مستملی کی

روایت میں ہے۔ (۳)

قال أبو عبد اللہ: صبأ: خرج من دين إلى غيرہ

ابو عبد اللہ (امام بخاری رحمہ اللہ) فرماتے ہیں: صبأ (کے معنی ہیں) ایک دین سے نکل کر دوسرے

دین کی طرف چلا گیا۔

صنعانی کے نسخہ میں ہے: "صبأ فلان: انخلع، وأصبأ: أي كذالك"۔ (۴)

یعنی "صبأ فلان" اور "أصبأ" کا معنی ہے کسی چیز سے نکل جانا، آزاد ہو جانا، الگ ہو جانا۔

(۱) انظر: فتح الباري: ۱/۵۳، عمدة القاري: ۴/۳۱، إرشاد الساري: ۱/۵۹۳، ۵۹۴، شرح الكرماني:

۲۷۴/۳، تحفة الباري: ۱/۲۷۴

(۲) فتح الباري: ۱/۵۳، عمدة القاري: ۴/۳۲

(۳) تحفة الباري: ۱/۲۷۴، فتح الباري: ۱/۵۵۴، إرشاد الساري: ۱/۵۹۴

(۴) فتح الباري: ۱/۵۵۴

چھپے حدیث میں چونکہ ”صابی“ کا لفظ آیا تھا، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ یہاں سے اس کی تفسیر فرما رہے ہیں۔ اور اس سے ان کا ذہن قرآن پاک میں مذکور لفظ ”صابین“ کی طرف منتقل ہوا تو آگے اس کی وضاحت بھی فرمادی، پھر اس سے سورۃ یوسف کی آیت ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾ (۱) کی طرف ذہن چلا گیا تو اس کی تفسیر اور ان دونوں لفظوں کے معنی میں فرق بھی بیان کر دیا۔ (۲)

وقال أبو العالية: الصابئين فرقة من أهل الكتاب يقرؤون الزبور

اور ابو العالیہ فرماتے ہیں کہ صابین اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے جو زبور پڑھتا ہے۔

أبو العالية

یہ رُفیع (بضم الراء وفتح الفاء مصغرا) (۳) بن مہران بصری ریاحی ہیں۔ قبیلہ بنو تمیم کی ایک شاخ ریاح بن مرکی طرف نسبت ولاء کی وجہ سے انہیں ریاحی کہا جاتا ہے۔ (۴) ابو العالیہ ان کی کنیت ہے۔ جاہلیت کا زمانہ انہوں نے پایا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دو سال بعد حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت کے آخر میں اسلام لائے، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اقتداء میں نمازیں پڑھیں۔

کبار صحابہ کرام: حضرت علی بن ابی طالب، عبد اللہ بن مسعود، ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب، انس بن مالک، ثوبان مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حذیفہ بن الیمان، رافع بن خدیج، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر بن الخطاب، ابو ایوب انصاری، ابو سعید خدری، ابو ہریرہ، ابو ہریرہ اسلمی، ابو ذر غفاری اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے خالد الخذاء، داؤد بن ابی ہند، محمد بن سیرین، حفصہ بنت سیرین، بکر المزنی، ثابت البنانی،

(۱) یوسف: ۳۳

(۲) تقریر بخاری: ۱۱۵، ۱۱۴/۲

(۳) المغنی فی ضبط أسماء الرجال، حرف الراء، ص: ۱۱۲، تقریب التہذیب، رقم الترجمة: ۱۹۵۸،

۳۰۳/۱

(۴) الأنساب للسمعانی، باب الراء والیاء: ۱۱۱/۳

قتادہ، منصور بن زاذان، عاصم الاحول، عوف الاعرابی اور جعفر بن میمون وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ (۱)

امام ابو حاتم اور حافظ ابو زر عفرماتے ہیں: ”ثقة“۔ (۲)

یہی اسحاق بن منصور نے یحییٰ بن معین سے بھی نقل کیا ہے۔ (۳)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”ثقة كثير الإرسال“۔ (۴)

ابو القاسم لاکائی فرماتے ہیں: ”ثقة مجمع على ثقته“۔ (۵)

امام علی فرماتے ہیں: ”تابعی ثقة من كبار التابعين“۔ (۶)

ابوبکر بن ابی داؤد کہتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام - رضی اللہ تعالیٰ عنہم - کے بعد ابوالعالیہ سے بڑھ کر

قرآن کا کوئی عالم نہیں تھا، اس کے بعد سعید بن جبیر، اس کے بعد سدی اور اس کے بعد سفیان ثوری تھے۔ (۷)

ابو احمد ابن عدی فرماتے ہیں کہ ان کی روایت کردہ احادیث درست ہیں، ان کی مرویات میں سے

سب سے زیادہ جس روایت پر کلام کیا گیا وہ ”حدیث الضحک فی الصلاة“۔ (۸) ہے، اس حدیث کو ان

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب الکمال: ۲۱۶، ۲۱۵/۹، وتہذیب التہذیب: ۲۸۴/۳، وسیر أعلام النبلاء:

۲۰۷/۴، والجرح والتعديل: ۴۶۱/۳، ۴۶۳

(۲) تہذیب الکمال: ۲۱۶/۹، تہذیب التہذیب: ۲۸۴/۳

(۳) تہذیب التہذیب: ۲۸۴/۳، تہذیب الکمال: ۲۱۶/۹

(۴) تقریب التہذیب: ۳۰۳/۱

(۵) تہذیب الکمال: ۲۱۶/۹، تہذیب التہذیب: ۲۸۴/۳

(۶) تہذیب التہذیب: ۲۸۵/۳

(۷) تہذیب التہذیب: ۲۸۵، ۲۸۴/۳، تہذیب الکمال: ۲۱۸/۹

(۸) وهو حدیث مرسل، أخرجه عبد الرزاق: عن معمر، عن قتادة، عن أبي العالية الرياحي: ”أن رجلا

أعمى تردى في بئر، والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه، فضحك بعض من كان يصلي مع النبي

صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”من ضحك منكم فليعد الصلاة“.

قال معمر: وأخبرني أيوب، عن حفصة بنت سيرين، عن أبي العالية مثل ذلك.

ورواه عبد الرزاق أيضا: عن الثوري، عن خالد، عن أم الهذيل، عن أبي العالية، قال: بينا رسول الله

صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس، إذ جاء رجل في بصره سوء، فوقع في بئر عند المسجد، فأمر النبي صلى

کے علاوہ جتنے راویوں نے بھی روایت کیا ہے سب کا مدار ابو العالیہ ہی پر ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر محدثین کرام نے ان پر کلام کیا ہے۔ جب کہ ان کی دیگر روایات درست اور صحیح ہیں۔ (۱)

ان کی سن وفات میں اختلاف ہے:

چنانچہ یثیم بن عدی اور دوسرے بہت سے حضرات فرماتے ہیں کہ حجاج بن یوسف کے دور حکومت میں

ان کا انتقال ہوا۔ (۲)

ابوخلدہ کہتے ہیں: شوال ۹۰ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ (۳)

بعض حضرات نے ۹۳ھ سن وفات نقل کیا ہے۔ (۴)

= اللہ علیہ وسلم من ضحك فليعد الوضوء، وليعد الصلاة۔

ورواه أيضا: عن هشام بن حسان، عن حفصة بنت سيرين، عن أبي العالیة، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه يوما، فجاء رجل ضرير البصر، فوقع في ركية فيها ماء، فضحك بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ضحك فليعد وضوءه، ثم ليعد صلاته"۔ (مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب الضحك والتبسم في الصلاة، رقم: ۳۷۷۰-۳۷۷۳)

وأخرجه الدارقطني في سننه، وأكثر في إخراج طرقه فخرجه من ثمانية وستين وجها من طرق مختلفة، وتكلم في علله.

وكذا تكلم على إسناده وعلله المحدث العلامة محمد شمس الحق العظيم آبادي في "التعليق المغني".

وإن شئت التفصيل فراجع سنن الدارقطني والتعليق المغني على هامشه، كتاب الصلاة، باب

أحاديث القهقهة في الصلاة: ۱/ ۱۶۱-۱۷۵

(۱) الكامل في ضعفاء الرجال: ۱/ ۳۵۳، تهذيب الكمال: ۹/ ۲۱۸، تهذيب التهذيب: ۳/ ۲۸۵

(۲) تهذيب الكمال: ۹/ ۲۱۸، تهذيب التهذيب: ۳/ ۲۸۵

(۳) تهذيب الكمال: ۹/ ۲۱۸، تهذيب التهذيب: ۳/ ۲۸۵، تقريب التهذيب: ۱/ ۳۰۳، الكاشف للنهي: ۱/ ۲۶۷

(۴) تهذيب الكمال: ۹/ ۲۱۸، تهذيب التهذيب: ۳/ ۲۸۵، تقريب التهذيب: ۱/ ۳۰۳، كتاب الثقات لابن

حبان: ۲/ ۱۴۲

مدائی نے ۱۰۶ھ ذکر کیا ہے۔ (۱)

ابو عمر الضریر کہتے ہیں کہ ۱۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ (۲)

اکثر حضرات نے پہلے قول کو صحیح کہا ہے۔

زہد، تدین، تقویٰ، اعتزالِ فتن، تصوف و اخلاق کے باب میں ان کے بہت سے اقوال و اخبار

ہیں۔ (۳)

اثر مذکور کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ نے ابو العالیہ کا جو اثر یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے، ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس کے

طریق سے اسے موصولاً نقل کیا ہے۔ ونصہ:

”قال: ثنا عصام بن رداد، ثنا آدم هو ابن أبي إياس، ثنا أبو جعفر، هو الرازي،

عن الربيع، عن أبي العالیة، قال: الصابئين فرقة من أهل الكتاب يقرءون الزبور“۔ (۴)

فرقہ ”صابیین“ کی تحقیق

فرقہ صابئہ کے بارے میں اہل علم کی مختلف آراء ہیں:

چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حضرت نوح علیہ السلام کے چچا صابی بن متوشلخ کی طرف منسوب

ہیں اور حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر تھے۔ (۵)

(۱) تہذیب الکمال: ۲۱۸/۹، تہذیب التہذیب: ۲۸۵/۳

(۲) تہذیب التہذیب: ۲۸۵/۳، تہذیب الکمال: ۲۱۸/۹

(۳) انظر: تہذیب التہذیب: ۲۸۴/۳، وتقریب التہذیب: ۳۰۳/۱، والکاشف للذہبی: ۲۶۷/۱، وکتاب

الشفقات لابن حبان: ۱۴۲/۲، رقم الترجمة: (۱۱۰۸)، والإصابة: ۵۲۸/۱، والأنساب للسمعانی: ۱۱۱/۳،

والسجرح والتعديل: ۴۶۱/۳، وحلیۃ العلماء لأبی نعیم: ۲۱۷/۲، وأخبار أصفهان: ۳۱۴/۱، والجمع

بین رجال الصحیحین لابن القیسرانی: ۱۴۰/۱، وسیر أعلام النبلاء: ۲۰۷/۴، وتذکرۃ الحفاظ: ۶۱/۱، ۶۲،

(۴) تغلیق التعلیق: ۱۸۸/۲

(۵) فتح الباری: ۴۵۴/۱، إرشاد الساری: ۵۹۴/۱، تفسیر البیضاوی، سورة البقرة، الآية: ۶۲، ۲۷۴/۲

ایک قول یہ ہے کہ یہ ملائکہ کی عبادت کرنے والے تھے۔ (۱)

ایک قول یہ ہے کہ ستاروں کی پرستش کرنے والے تھے۔ (۲)

قاضی بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ نصاریٰ اور مجوسی کے درمیان ایک قوم ہیں۔ (۳)

قاضی شہاب الدین خفاجی رحمہ اللہ امام بیضاوی رحمہ اللہ کے اس قول کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ

نصاریٰ اور مجوس کے درمیان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا دین مذکورہ دونوں فرقوں کے مشابہ ہے۔ یا یہ مطلب

ہے کہ ان کا دین اور اس کا زمانہ مذکورہ دونوں دینوں کے زمانے کے درمیان واقع ہے۔ (۴)

ایک قول ان کے بارے میں یہ بھی ہے کہ یہ موحد ہیں، تاثیر نجوم کا اعتقاد رکھتے ہیں اور بعض انبیائے

کرام کی نبوت کا اعتراف کرتے ہیں۔ (۵)

ابن مردویہ نے اسناد حسن کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا ہے:

”الصائبون ليس لهم كتاب“: (۶) یعنی یہ کسی آسمانی کتاب پر ایمان نہیں رکھتے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے تاریخ سے تحقیقاً یہ بات معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ

کو ”خفء“ اور بنی اسرائیل کو ”صائبین“ کہتے تھے اور بنی اسرائیل اس کو عکس کر کے اپنے آپ کو ”خفء“ اور انہیں

”صائبین“ کہتے تھے۔

امام بیضاوی رحمہ اللہ نے ان کے بارے میں ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ ستاروں کی عبادت کیا کرتے

تھے۔ اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ لوگ نبوت کے منکر تھے۔

(۱) تفسیر البیضاوی: ۲/۲۷۴، إرشاد الساری: ۱/۵۹۴

(۲) إرشاد الساری: ۱/۵۹۴، تفسیر البیضاوی: ۲/۲۷۴

(۳) تفسیر البیضاوی: ۲/۲۷۴، إرشاد الساری: ۱/۵۹۴

(۴) حاشیۃ الشہاب المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي، علی تفسیر البیضاوی: ۲/۲۷۵

(۵) حاشیۃ الشہاب علی تفسیر البیضاوی: ۲/۲۷۵

(۶) فتح الباری: ۱/۴۵۴

علامہ شہرستانی نے تقریباً پچاس صفحات میں ان کا مناظرہ نقل کیا ہے، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ نبوت کے منکر تھے۔ (۱)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا تسامح

علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو صابئین کی تحقیق میں سہو ہوا ہے وہ انہیں فلاسفہ اور اہل کتاب کا ایک فرقہ خیال کرتے تھے۔ ان کا متدل یہ آیت کریمہ تھی: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (۲) کہ اس آیت میں اہل کتاب اور صابئین کا معاملہ ایک ہی طرح بیان کیا گیا۔ اور ان میں سے ایمان لانے والوں کے لیے اجر کا وعدہ کیا گیا جس طرح کہ یہود و نصاریٰ کے لیے وعدہ کیا گیا، لہذا یہ آیت اس بارے میں صریح ہے کہ صابئین اہل کتاب ہیں، اس لیے کہ ان میں سے بعض کے ایمان کا یہاں ذکر کیا گیا ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ”من امن“ کو ماضی کے معنی میں لیا، جس سے صابئین کا ایمان ثابت ہوتا ہے۔

جب کہ دوسرے مفسرین کرام کے نزدیک پہلے ”امنوا“ سے ماضی میں ایمان لانا، یعنی انبیائے سابقین پر ایمان لانا مراد ہے اور دوسرے ”من امن“ سے مستقبل میں یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی شریعت پر ایمان لانا مراد ہے۔ اب اس صورت میں یہ آیت صابئین کے اہل کتاب ہونے پر دلالت نہیں کرے گی، بلکہ اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ آخرت کی کامیابی کسی معین جماعت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ جو بھی اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے گا وہ نجات پائے گا، خواہ وہ یہودی ہو، یا نصرانی ہو، یا کوئی اور ہو۔

اور یہ درحقیقت یہود و نصاریٰ کے اس زعم کا ابطال ہوگا کہ آخرت کی کامیابی صرف یہود یا نصاریٰ کے لیے ہے، لہذا اس صورت میں یہ تفصیل بعدالاجمال ہوگی اور میں یہ ذکر کر چکا کہ میرے نزدیک دوسرا ”من امن“ استیناف ہے اور یہ بھی ذکر کر چکا کہ صابئین میرے نزدیک وہ لوگ ہیں جو مجاہدات اور ریاضیات کے ذریعہ عالم

(۱) انظر: الملل والنحل، للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، بحث مقالة أصحاب

الروحانيات وأجوبة الحنفاء: ۲۹۱/۲-۳۴۴، مكتبة عثمانية

(۲) البقرة: ۶۲

امر کی تسخیر کا اعتقاد رکھتے ہیں، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعے جنوں کو مسخر کرتے ہیں، بخلاف حقیقت کے کہ اس میں سب کچھ تنفع، تذلل، تضرع اور اظہار مسکنت و عاجزی ہے اور یہ سب کچھ محض وظیفہ عبودیت کی ادائیگی کے لیے ہے، اس میں تسخیر وغیرہ کی نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ (۱)

صابین سے متعلق امام ابو بکر صاص رحمہ اللہ کی تحقیق

امام ابو بکر صاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صابین سات ستاروں کی پرستش کیا کرتے تھے اور انہیں ”الہة“ کہا کرتے تھے اور ان سے متعلق ان کا اعتقاد یہ تھا کہ اس عالم کے تمام حوادث انہیں کے افعال سے وقوع پذیر ہوتے ہیں، یہ درحقیقت معطلہ ہیں جو صانع واحد کے منکر ہیں۔

انہیں کی طرف اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مبعوث فرمایا، چنانچہ انہوں نے انہیں اللہ کی طرف دعوت دی اور مضبوط دلائل کے ساتھ انہیں توحید سمجھایا اور اس طریقہ سے ان پر حجت تام کی کہ جس کا جواب ان سے نہ ہو سکا۔ چنانچہ انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا، اللہ تعالیٰ نے انہیں نجات دی اور شام کی طرف ہجرت کرنے کا حکم دیا، اس وقت تک بابل، عراق، شام، مصر اور روم والے اسی عقیدہ پر تھے۔ اور یہ سلسلہ ”بیوراسب“، جسے عرب ”الضحاك“ کہتے ہیں، کے آخری ایام تک اسی طرح چلتا رہا۔ بعد ازاں اہل فارس ان پر غالب آ گئے اس کے بعد سے اس مذہب کی شوکت جاتی رہی۔

اہل فارس کے ظہور سے پہلے یہ لوگ علم نجوم وغیرہ کے بہت ماہر تھے اور اسے استعمال کرتے تھے، انہوں نے سات ستاروں کے ناموں پر بت تراشے ہوئے تھے، ان کی پرستش کیا کرتے تھے اور ہر بت کے لیے ایک ہیکل بنایا ہوا تھا۔ اور اپنے اعتقاد کے مطابق جس بت سے جو کام لینا ہوتا تھا اس کے موافق اعمال بجالا کر اس بت (ستارے) کا تقرب حاصل کیا کرتے تھے۔ مثلاً اگر کوئی خیر اور بھلائی کا طلب گار ہوتا، تو وہ ان بتوں (ستاروں) میں سے ”مشری“ کا تقرب ایسے عمل کے ذریعہ حاصل کرتا جو اس (مشری) کے موافق ہوتا، یعنی جھاڑ، پھونک، دم اور تعویذ وغیرہ۔

اسی طرح جو کسی شخص کے لیے شر، لڑائی، موت اور ہلاکت وغیرہ کا ارادہ کرتا تو وہ ”زل“ کا تقرب ایسے اعمال کے ذریعے حاصل کرتا جو اس کے موافق تھا۔

اور اگر کوئی آسانی بجلی، آگ یا طاعون کے ذریعے کسی کو مارنے کا ارادہ کرتا تو وہ بعض حیوانات وغیرہ کو ذبح کر کے ”مریخ“ کا تقرب حاصل کرتا۔

یہ سارے اعمال درحقیقت ان ستاروں کی تعظیم کے لیے ہوتے تھے جن سے وہ خیر یا شر کا مطلوبہ کام حاصل کرنا چاہتے تھے، چنانچہ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ مذکورہ امور کے حصول کے لیے ہمیں مذکورہ قربات و اعمال کے علاوہ اور کوئی کام کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ مذکورہ اعمال کے بعد یہ ستارے خود ہی ہمارے یہ تمام کام بجالائیں گے۔ (۱)

امام بھصاص دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ ابوالحسن کرخی فرماتے ہیں: صابئین دین مسیح کی طرف منسوب ہیں اور انجیل پڑھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ انہیں اہل کتاب میں سے شمار کرتے تھے، جب کہ صاحبین فرماتے تھے کہ یہ اہل کتاب نہیں۔

میری (امام بھصاص رحمہ اللہ کی) رائے یہ ہے کہ ابوالحسن کرخی نے جن صابئین کے متعلق ذکر کیا وہ لوگ ”واسط“ کے مضافات میں ”بطائح“ نامی علاقے کے رہنے والے تھے اور جن صابئین کا ہم نے ذکر کیا کہ وہ ستاروں کی عبادت کیا کرتے تھے وہ ”حران“ کے رہنے والے تھے۔

اور میرا ظن غالب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے صابئین میں سے اس قوم کو دیکھا ہوگا جو اپنے آپ کو نصاریٰ ظاہر کرتے ہیں، انجیل پڑھتے ہیں اور دین مسیح کی طرف تقیہ کر کے اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں، اسی لیے امام صاحب نے انہیں اہل کتاب قرار دیا، ورنہ اکثر فقہاء نے ان کے بارے میں یہ حکم بیان کیا ہے کہ یا یہ اسلام قبول کریں گے یا انہیں قتل کر دیا جائے گا، ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

البتہ صابئین کے بارے میں جو اعتقاد ہم نے بیان کیا، ان کے حکم کے بارے میں تمام فقہاء متفق ہیں کہ وہ اہل کتاب نہیں، لہذا نہ تو ان کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور نہ ہی ان کی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا۔ (۲)

(۱) أحکام القرآن للجصاص، سورة البقرة، باب السحر وحکم الساحر: ۵۲/۱، ۵۳

(۲) أحکام القرآن للجصاص، سورة المائدة، باب الطهارة والوضوء للصلاة، مطلب: في الكلام على الصابئة

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ حنیف درحقیقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لقب تھا، وہی اصل ہیں اور باقی تمام لوگ اس کے تابع ہیں اور یہ صابی کے مقابلہ میں ہے۔ حنیف کا معنی ہے تمام ادا یاں باطلہ سے اعراض کر کے ایک دین حق پر چلنا، یا تمام اطراف و جوانب سے صرف نظر کر کے صرف دین حق کی طرف چلنا۔ اور حنیف نبوت کا معترف ہوتا ہے، جب کہ صابی نبوت کا منکر ہوتا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کئی جگہ صابین کا ذکر کیا ہے مگر وہ کوئی شانی بحث نہ کر سکے۔ اور چونکہ وہ ان کی حقیقت صحیح سمجھ نہ سکے اس لیے آیت: ﴿لَا الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (۱) کی تفسیر میں بھی ان سے سہو واقع ہوا ہے۔ اور وہ یہ سمجھے کہ جس طرح یہود و نصاریٰ اپنے زمانے میں یہودیت و نصرانیت پر باقی رہتے ہوئے مومن تھے اسی طرح صابین بھی اپنے زمانے میں صابیت پر رہتے ہوئے مومن تھے، حالانکہ صابین بالکل مومن نہیں تھے، ان میں سے ایک فرقہ تو فلاسفہ کے طریقہ پر اول المبادی پر ایمان و اعتقاد رکھتا تھا، دوسرا فرقہ ہیاکل میں ستاروں کی پوجا کرتا تھا اور تیسرا فرقہ بت تراش کر ان کی عبادت کیا کرتا تھا۔ علامہ آلوسی نے ”روح المعانی“ میں اور امام بھصاص نے ”احکام القرآن“ میں اس کی تصریح کی ہے۔

اہل علم حضرات نے صابین کے معتقدات سے بحث کی ہے، ان میں ابن الندیم نے ”الفہرست“ میں اچھی تحقیق کی ہے۔ (۲) اور سب سے عمدہ بحث اس موضوع پر امام ابوبکر بھصاص نے احکام القرآن میں تین

(۱) البقرة: ۶۲

(۲) أقول: إن ابن النديم في كتابه ”الفهرست“ عرفهم أولاً، فذكر معتقداتهم، ثم صلواتهم وصيامهم، وذبائحهم، وأمر وأحكام دينهم مفصلاً، فقال:

”ودعوة هؤلاء القوم كلهم واحدة. وستتهم وشرائعهم غير مختلفة، جعلوا قبلتهم واحدة، بأن صبروها لقطب الشمال في سفرة العقلاء. وقالوا: إن السماء يتحرك حركة اختيارية وعقلية. المفترض عليهم من الصلوة في كل يوم ثلاث: أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقل، لتقضي مع طلوع الشمس. وهي ثمان ركعات وثلاث سجودات في كل ركعة. الثانية: انقضاءها مع زوال الشمس، وهي خمس ركعات وثلاث سجودات في كل ركعة. الثالثة: مثل الثانية، انقضاءها عند غروب الشمس، وإنما =

لزمّت هذه الأوقات، لمواضع الأوتاد الثلاثة التي هي وتد المشرق وتند وسط السماء وتند المغرب.....
 والمفترض عليهم من الصيام ثلاثون يوماً: أولها لثمان يمضين من اجتماع أذار. وتسعة آخر: أولها لتسع بقين
 من اجتماع كانون الأول، وسبعة أيام آخر: أولها لثمان يمضين من شباط وهي أعظمها..... ولهم قربان
 يتقربون به، وإنما يذبحون للكواكب..... والذي يذبح للقربان: الذكور من البقر والضأن والمعز، وسائر ذي
 الأربع غير الجزور مما ليس له أسنان في اللحيين جميعاً..... والذبيحة عندهم ما قطع الأوداج
 والحلقوم..... وأكثر ذبائحهم الديوك. ولا يؤكل القربان، ويحرق. ولا يدخل الهياكل ذلك اليوم. وللقربان
 أربعة أوقات في الشهر..... وأعيادهم عيد يسمى عيد فطر السبعة وفطر الشهر، وقبل فطر الثلاثين بيومين،
 وبعد هذا الفطر بخمسة أيام، وبعد هذا الفطر بثمانية عشر يوماً. وهو يوم ستة وعشرين من الشهر،.....
 وعليهم الغسل من الجنابة وتغيير الثياب،..... وقد نهوا عن أكل الجزور، وما لم يذكي، وكل ما له أسنان في
 اللحيين جميعاً كالخنزير والكلب والحمار،..... ويفرطون في كراهة الجمل، حتى يقولون: إن من مشى
 تحت خطام بعير لم تقض حاجته ذلك،..... ويتركون الاختتان،..... ولا طلاق إلا بحجة بينة عن فاحشة
 ظاهرة، ولا تراجع المطلقة، ولا يجمع بين امرأتين، ولا يطأهن إلا لطلب الولد.

وعندهم أن الثواب والعقاب إنما يلحق الأرواح، وليس يؤخر ذلك عندهم إلى أجل معلوم.
 ويقولون: إن النبي هو البرئ من المذمومات في النفس، والآفات في الجسم، والكاامل في كل محمود، وأن لا
 يقتصر عن الإجابة بصواب كل مسألة..... وقولهم في الهولوى والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان
 والحركة: كما قال ارسطاطاليس في سمع الكيان. وقولهم في السماء: إنها طبيعة خامسة، ليست مركبة من
 العناصر الأربعة، لا تضمحل ولا تفسد، كما قال في كتاب السماء..... وقولهم في أن الله واحد لا تلحقه
 صفة، ولا يجوز عليه خبر موجب.....

ثم ذكر حكاية أخرى في أمرهم فقال:

قال أبو يوسف إيشع القطيعي النصراني، في كتابه في الكشف عن مذاهب الحرانين المعروفين
 في عصرنا بالصابة: إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مضر يريد بلاد الروم للغزو. فتلقيه الناس يدعون له،
 وفيهم جماعة من الحرانين، وكان زيهم إذ ذاك لبس الأقبية، وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة قرّة جد سنان
 بن ثابت فأنكر المأمون زيهم، وقال لهم: من أنتم، من الذمة؟ فقالوا: نحن الحرانية، فقال: أنصارى أنتم؟ =

جگہوں پر کی ہے، اس موضوع پر ان کا کلام خوب شافی، انتہائی محقق و مدلل ہے۔ (۱)

مشکلات القرآن میں علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قالوا: لا، قال: فيهود أنتم؟ قالوا: لا، قال: فمجوس أنتم، قالوا: لا، فقال لهم: فأنتم إذا الزنادقة، عبدة الأوثان وأصحاب الرأس في أيام الرشيد والدي، وأنتم حلال دماءكم، لا ذمة لكم، فقالوا: نحن نوذي الجزية، فقال لهم: إنما تؤخذ الجزية ممن خالف الإسلام من أهل الأديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه، ولهم كتاب وصالحه المسلمون عن ذلك، فأنتم ليس من هؤلاء، ولا من هؤلاء، فاختاروا الآن أحد أمرين: إما أن تنتحلوا دين الإسلام، أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه، وإلا قتلتم عن آخركم. فإني قد أنظر تكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه، ورحل المأمون يريد بلد الروم، فغبروا زيهم، وحلقوا شعورهم، وتركوالبس الأقبية، وتنصر كثير منهم ولبسوا زناير، وأسلم منهم طائفة، وبقي منهم شذمة بحالهم وجعلوا يحتالون ويضطربون، حتى انتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه، فقال لهم: قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل، فقال لهم: إذا رجع المأمون من سفرة، فقولوا له: نحن الصابئون، فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن، فانتحلوه فأنتم تنجون به. وقضي أن المأمون توفي في سفرته تلك بالبدنلون، وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت؛ لأنه لم يكن بحران ونواحيها قوم يسمون بالصابئة. فلما اتصل بهم وفاة المأمون، ارتد أكثر من كان تنصر منهم، ورجع إلى الحرانية، ومن أسلم منهم، لم يمكنه الارتداد خوفاً من أن يقتل، فأقاموا متسترين بالإسلام، فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات، ويجعلون الولد الذكر مسلماً والأُنثى حرانية.

وبعد تفصيل أحوالهم ومسرد معتقداتهم وأعمالهم قال (ابن النديم) في الخاتمة:

”وقد كان هارون بن إبراهيم بن حماد بن إسحاق القاضي، لما كان يلي حران وأعمالها القضاء، وقع إليه كتاب سرياني فيه أمر مذاهبتهم وصلواتهم، فأحضر رجلاً فصيحاً بالسرانية والعربية، ونقله له بحضرته من غير زيادة ولا نقصان. والكتاب موجود كثير بيد الناس. وأحسب هارون بن إبراهيم حمله إلى أبي الحسن علي بن عيسى. وفي ذلك الكتاب أمرهم مشروح، فلينظر فيه، فإنه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه“ اهـ. وانظر للاستزادة (كتاب الفهرست لابن النديم، الفن الأول، من المقالة التاسعة، ص:

(۳۸۳-۳۸۵، ۳۹۱)

(۱) فيض الباري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر: ۱/۲۰۳، ۲۰۴

”ولم أجد تحقيق الصابئين أتقن مما ذكره الجصاص في أحكام

القرآن في مواضع منه“۔ (۱)

یعنی امام جصاص نے احکام القرآن میں مختلف جگہوں پر صابین کی جو تحقیق ذکر کی ہے، اس سے مضبوط اور قوی تحقیق مجھے کسی اور کے کلام میں نہیں ملی۔

مذکورہ تحقیق سے معلوم ہوا کہ صابین سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ نے جو ابو العالیہ کا قول نقل کیا ہے وہ خلاف تحقیق ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث باب میں مذکور صابی اور فرقہ صابی کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے اس اثر کو یہاں ذکر کیا۔ (۲)

أصب: أمِل

”أصب“ کا معنی ہے: میں مائل ہو جاؤں گا۔

”أُصِبُ“: بفتح الهمزة وسكون الصاد وضم الباء، فعل مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے، اصل میں ”أصبو“ تھا، یعنی ناقص واوی ہے، جزم کی وجہ سے واو ساقط ہو گیا۔ یہ سورہ یوسف کی آیت ہے: ﴿وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (۳) اگر تو نے ان کے فریب کو مجھ سے نہ پھیرا تو میں بھی ان کی طرف مائل ہو جاؤں گا اور جو لوگ جہالت کے کام کرتے ہیں اُن میں میں بھی شامل ہو جاؤں گا۔

”أَمِلُ“: بفتح الهمزة وكسر الميم وسكون اللام، یہ بھی فعل مضارع واحد متکلم کا صیغہ ہے، ”مال یمیل“ باب ضرب سے اجوف یائی ہے، مائل ہونے کے معنی میں۔ اصل میں ”أمیل“ تھا، جزم کی وجہ سے یاء ساقط ہو گئی تو ”أَمِلُ“ ہو گیا۔

(۱) مشکلات القرآن، رقم: (۱۲)، تحت الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمِنِ

..... إلخ، ص: ۱۶، إدارة تالیفات أشرفیہ

(۲) فیض الباری: ۱/۴۵۴، إرشاد الساری: ۱/۵۹۴، تحفة الباری: ۱/۲۷۴

(۳) یوسف: ۳۳

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ لفظ ”صابی“ کی لغت کے اعتبار سے یہ وضاحت فرما رہے ہیں، جب کہ سورہ یوسف میں جو ”أصب“ آیا ہے وہ ”أمل“ کے معنی میں ہے اور ناقص واوی ہے۔ اور ”صابی“ تو مہموز اللام ہے اور اس کا معنی بھی مختلف ہے، تو ”أصب“ کو یہاں کس مناسبت سے ذکر کیا ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اشتقاق اکبر کا لحاظ کرتے ہوئے یہاں ”أصب“ کی تفسیر ذکر کر دی، کہ اکثر حروف میں یہ دونوں مشترک متحد ہیں۔ (۱)

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد، احکام و مسائل

حدیث باب سے حضرات محدثین کرام نے کئی فوائد و احکام کا استنباط کیا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- اکابر کے ساتھ ادب و احترام والے سلوک سے پیش آنا چاہیے، جس طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ

عنه نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیدار کرنے کے لیے طریقہ اختیار کیا۔ (۲)

(۱) الاشتقاق الأكبر: هو ما اتحدت الكلمتان فيه، في أكثر الحروف مع تناسب في الباقي، ك: ”القلق والقلق“ بمعنى الشق، و ”آله وذله“ بمعنى تحيز. (معجم النحو والصرف، بحث الاشتقاق، ص: ۶۲)
كذا في موسوعة النحو والصرف والإعراب، بحث الاشتقاق، ص: ۹۱

وقد ذكر العلامة العثماني رحمه الله في فضل الباري أن الإمام البخاري رحمه الله فسر لفظ ”أصب“ ههنا اعتبارا للاشتقاق الكبير، انظر: فضل الباري: ۵۲۲/۲

ولعله تسامح في تسميته بالاشتقاق الكبير، وهو على ما ذكره: ”اتحاد الكلمتين في حروف الأصول بلا ترتيب، مثل: ”طسم وطمس“ و ”اضمحل و امضحل“ و ”جذب وجذب“ و ”حمد ومدح“ انظر: معجم النحو والصرف، ص: ۶۲، وموسوعة النحو والصرف والإعراب، ص: ۹۱
وقال العلامة القاضي أبو البقاء في كلياته:

”ثم الاشتقاق إن اعتبر فيه الحروف الأصول مع الترتيب وموافقة الفرع الأصل في المعنى فهو الصغیر، وإن اعتبر فيه الحروف الأصول مع عدم الترتيب فالکبیر، ولا يشترط في كل منهما المناسبة بين المعنيين في الجملة وقال بعضهم: يكفي في الأكبر أن يكون بين الكلمتين تناسب في اللفظ والمعنى، ولا يكفي ذلك في الكبير، بل لا بد من الاشتراك في حروف الأصول بلا ترتيب“. (كليات أبي البقاء، فصل الألف والشين، ص: ۴۸) والله أعلم.

(۲) عمدة القاري: ۳۱/۴، شرح ابن بطلال: ۴۷۴/۱، تحفة الباري: ۲۷۴/۱، فتح الباري: ۴۴۹/۱

- ۲- امور دین میں سے کسی امر کے فوت ہونے پر اظہار تأسف کرنا چاہیے۔ (۱)
- ۳- اگر کسی شخص سے تقصیر و تکاسل کے بغیر نماز فوت ہو جائے تو اس پر کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ واقعہ میں نماز کے فوت ہونے پر فرمایا: ”لا ضیر“۔ (۲)
- ۴- اگر کسی کو جنابت لاحق ہو جائے اور پانی نہ ملے تو اسے تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہیے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابی کو، جسے غسل کی حاجت تھی مگر پانی نہیں ملا تھا، جس کی وجہ سے انہوں نے نماز نہیں پڑھی تھی، فرمایا: ”علیک بالصعیذ، فإنہ یکفیک“۔ (۳)
- ۵- عالم کو چاہیے کہ اگر وہ کسی مجمل کام کو دیکھے تو اس کی تفصیل و وضاحت طلب کرے، تاکہ اس کی صحیح راہنمائی کر سکے۔ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اُس شخص کو دیکھا جس نے نماز نہیں پڑھی تھی تو اس سے پوچھا کہ نماز نہ پڑھنے کا سبب کیا ہے۔ (۴)
- ۶- کسی کام پر تکلیف کرتے ہوئے نرمی اختیار کرنی چاہیے، جس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز نہ پڑھنے والے پر نرمی و شفقت سے تکلیف فرمائی۔ (۵)
- ۷- اس حدیث میں جماعت سے نماز ادا کرنے کی ترغیب و تحریض ہے۔ (۶)
- ۸- نمازیوں کی موجودگی میں بغیر عذر کے نماز ترک کرنا قابل مذمت و عیب ہے۔ (۷)
- ۹- فوت شدہ نمازوں کی قضا واجب ہے، تاخیر سے وہ ساقط نہیں ہوتیں اور بلا عذر تاخیر کرنے میں گناہ

شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳، إرشاد الساری: ۵۹۱، ۵۹۰/۱

(۱) عمدة القاری: ۳۱/۴

(۲) عمدة القاری: ۳۱/۴، فتح الباری: ۴۵۰/۱، إرشاد الساری: ۵۹۱/۱

(۳) عمدة القاری: ۳۱/۴، فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۴) فتح الباری: ۴۵۱/۱، عمدة القاری: ۳۱/۴

(۵) عمدة القاری: ۳۱/۴، فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۶) فتح الباری: ۴۵۱/۱، عمدة القاری: ۳۱/۴

(۷) عمدة القاری: ۳۱/۴، فتح الباری: ۴۵۱/۱

(۱)۔ ہے۔

۱۰۔ اگر کسی علاقے میں کوئی شخص کسی فتنہ میں مبتلا ہو جائے تو اسے اپنے دین کی حفاظت کے لیے اس علاقے سے چلا جانا چاہیے، جس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز قضاء ہوئی تو آپ نے وہاں سے کوچ فرمایا، اس بدشگونی کی وجہ سے کہ شیطان نے یہاں لوگوں میں فتنہ ڈالا، یعنی ان سے نماز قضا کروائی۔ (۲)

۱۱۔ اگر کسی شخص کو فوت شدہ نماز یاد آجائے تو اسے چاہیے کہ وہ اس کی ادائیگی کے لیے تیاری کرے، مثلاً: وضو کرنا، طہارت حاصل کرنا اور ایسی جگہ تلاش کرنا جہاں وہ اطمینان سے نماز ادا کر سکے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نماز یاد آئی تو آپ نے یاد آنے کے بعد وہاں سے کوچ فرمایا، پھر وضو کیا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی وضو کیا، پھر نماز ادا کی۔ (۳)

۱۲۔ قضا نماز کے لیے بھی اذان دینا مستحب ہے، اس لیے کہ مسلم میں حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ”ثم اذن بلال بالصلاة“۔ (۴)

۱۳۔ قضا نماز جماعت سے ادا کرنا مشروع ہے، کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ واقعہ میں جماعت کے ساتھ قضا نماز ادا فرمائی۔ (۵)

۱۴۔ اگر پینے اور طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی نہ ملے، تو پہلے اسے طلب کرنا چاہیے۔ (۶)

۱۵۔ اگر پانی کی حاجت شدید ہو تو جہاں ملے اسے استعمال کر لینا چاہیے، بعد میں اس کے مالک کو عوض دے دے، جس طرح عورت کو دیا گیا۔ (جو ظاہر اعوض تھا)۔ (۷)

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴

(۲) عمدة القاري: ۳۱/۴، فتح الباري: ۴۵۱/۱، تحفة الباري: ۲۷۴/۱، شرح ابن بطلان: ۴۷۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

(۳) عمدة القاري: ۳۱/۴، شرح ابن بطلان: ۴۷۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

(۴) مسلم، رقم: (۶۸۱)، فتح الباري: ۴۵۱/۱، عمدة القاري: ۳۱/۴

(۵) فتح الباري: ۴۵۱/۱، عمدة القاري: ۳۱/۴، شرح ابن بطلان: ۴۷۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

(۶) شرح ابن بطلان: ۴۷۴/۱، عمدة القاري: ۳۱/۴، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳، فتح الباري: ۴۵۲/۱

(۷) شرح ابن بطلان: ۴۷۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳، عمدة القاري: ۳۱/۴، فتح الباري: ۴۵۲/۱

۱۶- اگر پیاس بجھانے کی ضرورت بھی ہو اور طہارت حاصل کرنے کی بھی، تو پیاس کو جنبی پر مقدم کیا جائے گا۔ (۱)

۱۷- ہبات و اباحات وغیرہ میں تعاطی کے ساتھ معاملہ کرنا، کہ جانبین سے معاملہ منعقد کرنے کے لیے کوئی لفظ استعمال نہ کیا جائے، یہ جائز ہے۔ (۲)

۱۸- مشرکین کے برتن استعمال کرنا جائز ہے جب کہ اس میں وقوع نجاست کا یقین نہ ہو جائے۔ (۳)

۱۹- اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اجتہاد کرنا جائز ہے، اس لیے کہ سیاق قصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تیمم کا حکم انہیں معلوم تھا، لیکن آیت تیمم میں حدیث اصغر سے تو تیمم کرنے کی صراحت ہے اس تقدیر پر کہ ملامتہ سے جماع مراد نہ ہو، جب کہ حدیث اکبر سے تیمم کے بارے میں یہ آیت صریح نہیں، تو ممکن ہے کہ مذکورہ صحابی (جنہوں نے جنابت لاحق ہونے اور پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز نہیں پڑھی تھی) جنبی کے لیے تیمم کو جائز نہ سمجھتے ہوں اور اسی پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے تیمم نہیں کیا، حالانکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس بارے میں پوچھ سکتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی اجتہاد کرنا جائز ہے۔

لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مذکورہ صحابی کو مشروعیت تیمم کا سرے سے علم ہی نہ ہو، اس صورت میں وہ فاقد الطہورین کے حکم میں ہوں گے اور جواز الاجتہاد بحضرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مذکورہ استدلال درست نہیں ہوگا۔

بہر حال ایہ مسئلہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اجتہاد کا جواز) اہل علم کے مابین مختلف فیہ ہے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۳۱/۴؛ تحفة الباري: ۲۷۵/۱؛ فتح الباري: ۴۵۲/۱

(۲) عمدة القاري: ۳۱/۴؛ فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۲/۴؛ فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۴) فتح الباري: ۴۵۱/۱؛ عمدة القاري: ۳۲/۴

۲۰- فوت شدہ نماز کی قضا میں تاخیر کرنا جائز ہے اگر وہ تاخیر تغافل و تکاسل کی بناء پر نہ ہو، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیدار ہونے اور یاد آنے کے فوراً بعد قضا نہیں پڑھی، بلکہ وہاں سے کوچ کرنے کا حکم فرمایا۔ (۱)

۲۱- کافر ذمی کے عہد و ذمہ کی رعایت کرتے ہوئے اس کو جان و مال کا تحفظ فراہم کرنا ضروری ہے، جس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت اور اس کی قوم کو تحفظ فراہم کیا۔ (۲)

۲۲- قسم طلب کیے بغیر بھی قسم کھانا جائز ہے، اس لیے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اسی قصہ میں فرماتے ہیں: ”وایم اللہ، لقد أفلح عنها.....“ (۳)

۲۳- اگر مسافر پر نیند کا غلبہ ہو جائے تو اس کے لیے پڑاؤ ڈالنا مستحب ہے۔ (۴)

۲۴- محتاج اور مضطر کے لیے مالک کی اجازت سے اس کی چیز استعمال کرنا جائز ہے اور اگر اجازت و رضامندی پہلے سے متعین ہو، تو بغیر اجازت کے بھی جائز ہے۔ (۵)

۲۵- آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بعض اوقات عام بشر کی طرح نیند بھی طاری ہوتی ہے، البتہ اس میں پرانگندے خواب نہیں آتے، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ”رویا الأنبياء وحي“۔ اس نوم کی تحقیق پیچھے گزر گئی۔ (۶)

۲۶- امور کے اندر اعم الاحوال کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرما رہے تھے، تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس اندیشہ سے آپ کو بیدار نہیں کیا کہ ممکن ہے کہ آپ

(۱) عمدة القاري: ۳۲/۴، فتح الباري: ۴۹۰/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۷/۳، تحفة الباري: ۲۷۴/۱

(۲) عمدة القاري: ۳۲/۴، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳، التوضيح لابن ملقن: ۲۰۸/۵، شرح ابن بطلال:

۴۷۵/۱، تحفة الباري: ۲۷۵/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۲/۴، تحفة الباري: ۲۷۵/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

(۴) عمدة القاري: ۳۲/۴

(۵) عمدة القاري: ۳۲/۴، فتح الباري: ۴۵۳/۱

(۶) عمدة القاري: ۳۲/۴، تحفة الباري: ۲۷۴/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۳/۱، ۴۷۴، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

پر کوئی وحی نازل ہو رہی ہو، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نیند میں کبھی وحی آتی اور کبھی نہیں آتی، مگر حضرات صحابہ کرام نے اعم کا اعتبار کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیدار نہیں کیا۔

جس طرح کہ ناظم پر حدیث کا حکم لگایا جاتا ہے، حالانکہ کبھی اسے حالت نوم میں حدیث لاحق ہوتا ہے اور کبھی نہیں، مگر عام حالت کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر حدیث ہی کا حکم لگایا جاتا ہے۔ (۱)

۲۷- تمام صحابہ کرام میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ دین کے معاملے میں سب سے زیادہ

سخت تھے۔ (۲)

۲۸- حدیث باب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان معجزہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے عورت کے اس تھوڑے سے پانی سے وضو بھی کیا، خوب سیر ہو کر پیابھی اور پلایا بھی، ایک جنبی نے اس سے غسل بھی کیا اور جو مشکیزے ان کے پاس موجود تھے وہ سب بھر بھی لیے، مگر اس کے باوجود وہ دونوں مشکیزے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے بھرے ہی رہے، بلکہ پہلے سے زیادہ بھرے ہوئے تھے، حالانکہ سلم بن زریک کی روایت کے مطابق ان صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعداد چالیس تھی۔ (۳)

۲۹- نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے خاص اس عورت کے پانی کو استعمال نہیں کیا، بلکہ انہوں نے اس زائد مقدار سے استعمال کیا جو اللہ کی طرف سے خاص انعام تھا۔ اور یہ کہ استعمال شدہ پانی میں ظاہر کے اعتبار سے اگرچہ اس عورت کا پانی ملا ہوا تھا مگر حقیقت میں وہ پانی اس میں نہیں ملا تھا۔ اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتہائی عجیب اور حیرت انگیز معجزہ تھا۔ (۴)

حدیث مذکورہ کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اس جملے ”علیک بالصعید، فإنہ یکفیک“ سے بالکل

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۷۴/۱، فتح الملمہ: ۴۱/۴، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳، فتح الباری: ۴۴۹/۱

(۲) عمدة القاری: ۳۲/۴، تحفة الباری: ۲۷۴/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۴/۱، شرح الکرمانی: ۲۲۸/۳

(۳) عمدة القاری: ۳۲/۴، فتح الباری: ۴۵۳/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۴/۱، ۴۷۵، شرح الکرمانی:

۲۲۶/۳، إرشاد الساری: ۵۹۳/۱، التوضیح لابن ملقن: ۲۰۶/۵

(۴) عمدة القاری: ۳۲/۴، إكمال إكمال المعلم للأبي المالکی: ۳۴۳/۲، ۳۴۴، فتح الباری: ۴۵۳/۱،

مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۳۴۳/۲، ۳۴۴

ظاہر ہے۔ (۱)

۶- باب : إِذَا خَافَ الْجُنُبُ عَلَى نَفْسِهِ الْمَرَضَ أَوْ الْمَوْتَ ، أَوْ خَافَ الْعَطَشَ ، تَبِعْمَ .

یعنی یہ باب ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جنبی آدمی کو اگر (پانی سے غسل کرنے کی صورت میں) اپنے اوپر مرض کا یا موت کا خوف ہو، یا (پانی کم ہونے کی صورت میں) پیاس کا خوف ہو، تو وہ تیمم کر لے۔ (۲)
 ”باب“ یہ تنوین کے ساتھ ہے اور مرفوع ہے مبتدا محذوف ”هذا“ کے لیے خبر ہونے کی وجہ سے، ای:
 ”هذا باب إلخ“۔ (۳)

”المرض“: خواہ وہ مرض مہلک ہو، یا مہلک تو نہ ہو، صرف اس کے بڑھنے کا خدشہ ہو، یا اور کوئی صورت، مثلاً ظاہر عضو میں بدنمائی اور بد صورتی کا خوف ہو، وغیرہ۔ (۴)
 ”أو خاف العطش“: یعنی پانی کم مقدار میں ہے کہ اگر اسے طہارت کے لیے استعمال کیا جائے تو پیاسا رہ جانے کا ڈر ہے۔ اور یہ خدشہ خواہ اپنے بارے میں ہو یا اپنے رفیق سفر کے بارے میں، یا اپنے جانور وغیرہ کے بارے میں، غرضیکہ کوئی بھی حیوان محترم ہو۔ (۵)

ظاہر عبارت سے یہ متبادر ہے کہ پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا حکم جنبی کے لیے ہے، اس لیے کہ ”خاف العطش“ میں ضمیر فاعل سابق میں مذکور ”الجنب“ کی طرف لوٹ رہی ہے، لیکن یہ حکم جنبی کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ہر محدث کے لیے خواہ اسے حدث اصغر لاحق ہو یا حدث اکبر، اگر اس کے پاس پانی کم مقدار میں ہو اور اس سے طہارت کی ضرورت پوری کرنے کی صورت میں پیاسا رہ جانے کا خوف ہو تو اس کو تیمم کر لینا چاہیے۔ (۶)

(۱) عمدة القاري: ۲۶/۴

(۲) عمدة القاري: ۳۳/۴، إرشاد الساري: ۵۹۴/۱

(۳) إرشاد الساري: ۵۹۴/۱، عمدة القاري: ۳۳/۴

(۴) إرشاد الساري: ۵۹۴/۱، شرح الكرمانی: ۲۲۸/۳

(۵) عمدة القاري: ۳۳/۴، إرشاد الساري: ۵۹۴/۱، تحفة الباري: ۲۷۵/۱

(۶) عمدة القاري: ۳۴، ۳۳/۴

”تیمم“: یہ جواب ہے ”اذا“ کا اور ماضی کا صیغہ ہے۔ اصیلی اور ابن عساکر کی روایت میں ”تیمم“ مضارع کے ساتھ آیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تینوں قسم کے لوگوں کے لیے پانی کے ہوتے ہوئے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ (۱)

باب کی ماقبل و مابعد سے مناسبت

علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باب ہذا کی ماقبل و مابعد سے مناسبت ظاہر ہے اور وہ یہ کہ ان تمام میں تیمم کے احکام کا بیان ہے۔ (۲)

تیمم للجنب کا مسئلہ حضرات ائمہ کے درمیان اتفاقی ہے، ائمہ اربعہ، سفیان ثوری، ابو ثور، اسحاق بن راہویہ اور ابن المنذر وغیرہ یہ تمام حضرات جواز کے قائل ہیں۔ (۳)

صحابہ میں سے حضرت علی، (۴) حضرت عبداللہ بن عباس، (۵) عمرو بن العاص، ابو موسیٰ اشعری اور

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۴/۱، تحفة الباري: ۲۷۵/۱

(۲) عمدة القاري: ۳۴/۴

(۳) الأوسط لابن المنذر: ۱۳/۲، ۱۴، أوجز المسالك: ۵۷۴/۱، الهداية، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۴۸/۱، ۴۹، شرح الزيادات، كتاب الطهارة، باب من الصلاة بالتيمم، الفصل الأول: ۱۷۰/۱، ۱۷۱، المغني لابن قدامة، كتاب الطهارة، تيمم الجنب يخاف ضرر الماء: ۱۶۱/۱، شرح الزرقاني: ۱۱۴/۱، المنتقى: ۴۳۴/۱، الأم، كتاب الطهارة، باب علة من يجب عليه الغسل والوضوء: ۱۸۰/۱

(۴) رواه عنه: ”عبد الرزاق، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي قال: إذا أجنبيت فاسأل عن الماء جهنك، فإن لم تقدر فتيمم وصل، فإذا قدرت على الماء فاغتسل“۔ (مصنف عبد الرزاق، كتاب الطهارة، باب الرجل يعزب عن الماء، رقم: (۹۲۴)، ۱۸۸/۱)

(۵) حكاه عنه ابن المنذر، فقال:

”حدثنا محمد بن علي، ثنا أحمد بن شبيب، ثنا يزيد، ثنا سعيد، عن قتادة، عن لاحق بن حميد، وهو أبو مجلز أن ابن عباس كان يتأولها ﴿ولا جنباً إلا عابري سبيل﴾، قال: يحرمها أن لا يقرب الصلاة وهو جنب، إلا وهو مسافر لا يجد الماء فيتيمم ويصلي“ (الأوسط، ذكر إثبات التيمم للجنب المسافر الذي لا يجد الماء: ۱۴/۲)

عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کا یہی مسلک ہے۔ (۱)
لیکن حضرت عمرؓ، (۲) عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم (۳) اور ابراہیم نخعی (۴) اس کا انکار کرتے ہیں۔

جمہور علماء کے دلائل

جمہور علماء کی پہلی دلیل آیت تيمم ہے:

﴿وَأَن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ

(۱) وذكر ابن قدامة في المغني:

”إباحة التيمم للجنب، وهو قول جمهور العلماء، منهم علي وابن عباس وعمر و
بن العاص وأبو موسى وعمار، وبه قال الثوري ومالك والشافعي وأبو ثور وإسحاق وابن
المنذر وأصحاب الرأي.....“ (كتاب الطهارة، باب التيمم، تيمم الجنب يخاف ضرر
الماء: ۱/۱۶۱)

كذا في أوجز المسالك: ۱/۵۷۴

(۲) أخرج الإمام مسلم: من طريق يحيى بن سعيد، عن شعبة أن رجلا أتى عمر فقال: إني أجنب فلم
أجد ماءً، فقال: لا تضل. فقال عمار إلخ. (كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: ۸۲۱)
وقد مر تخريجه كاملا في ”باب التيمم هل ينفخ فيهما؟“

(۳) حكاه عنه: عبد الرزاق، عن يحيى بن الأعرج، عن الثوري، عن أبي إسحاق، عن أبي عبيدة، عن ابن
مسعود قال: لو أجنب ثم لم أجد الماء شهرا ما صليت، قال سفيان: لا يؤخذ به.

(المصنف، كتاب الطهارة، باب الرجل يعزب عن الماء، رقم: ۹۲۲)

كذا رواه الهيثمي وعزاه إلى الطبراني في الكبير، ثم قال:

”وأبو عبيدة لم يسمع من ابن مسعود، قال ابن سفيان لا يؤخذ به.“ (مجمع الزوائد، كتاب الطهارة،

باب في التيمم: ۱/۲۶۰)

(۴) حكاه عنه ابن المنذر، فقال:

”وقال النخعي: إذا أجنب الرجل ولم يجد الماء فلا يتيمم ولا يصلي، وإذا وجد الماء اغتسل وصلي

الصلوات.“ (الأوسط، كتاب التيمم: ۲/۱۵)

وایدیکم منه ﴿۱﴾.

اور احادیث میں تیمم للجب کے بارے میں صحاح ستہ میں پانچ روایات ہیں:

ایک حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اور دوسری حضرت عمران رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، یہ دونوں روایات صحیحین میں ہیں۔ (۲)

تیسری ابو زر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جو ابو داؤد، ترمذی اور نسائی میں ہے، جسے ابن حبان اور دارقطنی نے صحیح کہا ہے۔ (۳)

چوتھی روایت حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے، جس کی تخریج امام محمد، اسحاق بن راہویہ،

(۱) المائدة: ۶

(۲) أما حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، فقد أخرجه البخاري في "باب التيمم هل ينفع فيهما؟" وفي "باب التيمم للوجه والكفين" وقد مر تخریجه كاملا هنا لك.

وحديث عمران بن حصين رضي الله تعالى عنه، أخرجه البخاري كذلك في الباب السابق "باب الصعيد الطيب وضوء المسلم، يكفيه من الماء" وقد مر تخریجه الكامل هناك.

(۳) أخرجه أبو داود، قال: "حدثنا عمرو بن عون، نا خالد الواسطي، عن خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن عمرو بن بجدان، عن أبي ذر قال: "اجتمعت غنيمة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أبا ذر أريد فيها، فبدوت إلى الربرة، فكانت تصيبني الجنابة، فأمكنك الخمس والست، فأنت النبي صلى الله عليه وسلم وفيه: فقال: "الصعيد الطيب وضوء المسلم، ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأمسه، فإن ذلك

خير". (أبو داود، كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم، رقم: ۳۳۲، ۳۳۳)

وأخرجه النسائي برقم: (۳۲۲)، والإمام أحمد في مسنده: ۱۵۵/۵، وابن خزيمة في صحيحه، رقم: (۲۴۹۲)، وابن حبان في صحيحه، برقم: (۱۳۰۸-۱۳۱۰)، والدارقطني في سننه في كتاب الطهارة، باب في جواز التيمم لمن لم يجد الماء سنين كثيرة: ۱/۱۸۶، ۱۸۷، والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: (۱۲۴)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول عامة الفقهاء: أن الجنب والحائض إذا لم يجد الماء تيمما وصليا.

وقال الإمام الحاكم في مستدركه في كتاب الطهارة: "هذا حديث صحيح ولم يخرجاه". (رقم:

۲۸۴/۱، ۱۸۲/۶۲۷)

ابوداؤد، ابن حبان اور امام حاکم نے کی ہے۔ (۱)

پانچویں صاحب شجر کی روایت ہے، جو ابوداؤد میں ہے۔ (۲)
تیمم للجب کے سلسلے میں صحاح ستہ کے علاوہ دیگر کتب میں بھی کئی روایات ہیں۔

حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے انکار کا جواب

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو انکار مروی ہے اُس کا جواب یہ ہے کہ جو مناظرہ حضرت عبداللہ بن

(۱) أخرجه أبو داود فقال: "حدثنا ابن المنثي، نا وهب بن جرير، نا أبي، قال: سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمران بن أبي أنس، عن عبد الرحمن بن جبير المصري، عن عمرو بن العاص قال: "احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن أغتسل أن أهلك، فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي معني من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا خَلَا مِنْكُمْ مَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَعْصِيَةٍ مِنَ اللَّهِ فَصَلُّوا بِلِبَاسٍ مَنِيعٍ﴾، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يقل شيئاً". (كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أتيتم، رقم: ۳۳۴)

وأخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب الطهارة، رقم: (۱۸۳/۶۲۸)، ۲۸۵/۱، وابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، ذكر الإباحة للجنب إذا خاف التلف على نفسه من البرد الشديد عند الاغتسال إلخ، رقم: (۱۳۱۲)، ۲۴۹/۳، والدارقطني في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم، ۱۷۹/۱

(۲) أخرجه أبو داود فقال: "حدثنا موسى بن عبد الرحمن الأنطاكي، ثنا محمد بن سلمة، عن الزبير بن خريق، عن عطاء، عن جابر قال: "خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشججه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قد منا على النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك فقال: "قتلوه، قتلهم الله تعالى، ألا سألوا إذا لم يعلموا! وإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر أو يعصب - شك موسى - على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده". (كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، رقم: ۳۳۶)

وأخرجه الدارقطني في سننه، في كتاب الطهارة، باب جواز التيمم لصاحب الجراح مع استعمال الماء وتعصيب الجرح: ۱۸۹/۱، ۱۹۰، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب المسح على العصائب والجائر، رقم: (۱۰۷۷)، ۳۴۸/۱

مسعود اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان ہوا ہے، جس کا بعض حصہ پیچھے گزر چکا اور تفصیل آگے حدیث باب میں آرہی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حدیث تيمم معلوم ہی نہیں تھی۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ تيمم للجنب کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ اس سلسلے میں تساہل کو ناپسند کرتے تھے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مناظرہ جو آگے آرہا ہے اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور اگر بالفرض ان سے انکار کا منقول ہونا صحیح بھی ہو، تب بھی مذکورہ صحیح احادیث کے مقابلے میں اس انکار کا کوئی اعتبار نہیں۔

علاوہ ازیں امام ترمذی (۱) اور امام عبدالرزاق (۲) نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے رجوع نقل کیا ہے۔

جب کہ علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ دونوں حضرات سے رجوع منقول ہے۔ (۳)
اب ابراہیم خنقی رحمہ اللہ رہ جاتے ہیں، سو وہ تابعی ہیں اور تابعی کا قول کسی کے ہاں حجت نہیں۔
ابن العربی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے انکار نقل کیا گیا تھا، بعد میں

(۱) قال الإمام الترمذي رحمه الله:

”ويروى عن ابن مسعود: أنه كان لا يرى التيمم للجنب، وإن لم يجد الماء، ويروى عنه: أنه رجع عن قوله، فقال: يتيمم إذا لم يجد الماء.“ (جامع الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء، رقم: ۱۲۴)

(۲) رواه عبد الرزاق: ”عن ابن عيينة، عن أبي سنان، عن الضحاك أن ابن مسعود نزل عن قوله في الجنب أن لا يصلي حتى يغتسل.“ (المصنف، كتاب الطهارة، باب الرجل يعزب عن الماء، رقم: ۹۲۳، ۱/۱۸۸)

(۳) قال الحافظ ابن تيمية رحمه الله: ”..... وقد روي عن عمر وابن مسعود إنكار تيمم الجنب، وروي عنهما الرجوع عن ذلك، وهو قول أكثر الصحابة، كعلي، وعمار، وابن عباس، وأبي ذر، وغيرهم.“ (مجموع الفتاوى، كتاب الفقه، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱۷۸/۲۱)

نصوص کی وجہ سے اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں تین مسائل کا حکم ذکر کیا ہے۔ (۲)

پہلا مسئلہ: جنبی کا مرض کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم

اس مسئلہ میں داؤد طاہری رحمہ اللہ نے آیت تیمم کے اطلاق پر نظر کرتے ہوئے مطلقاً ہر مرض کی وجہ

سے تیمم کرنے کی اجازت دی ہے، یہی بعض مالکیہ کا مذہب ہے۔ (۳)

حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح فرماتے ہیں کہ کسی بھی مرض کی وجہ سے تیمم کرنا جائز نہیں، جب تک

پانی موجود ہو تیمم نہیں کر سکتا۔ (۴)

جمہور علماء نے اس مسئلہ میں تفصیل کی ہے:

فرماتے ہیں کہ اگر موت کا اندیشہ ہو، یا ایسے مرض کے پیدا ہو جانے کا خوف ہو جو موت کا سبب بنے، یا

کسی عضو یا اس کی منفعت کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہے۔ (۵)

(۱) عارضة الأحوذی: ۱/۱۹۲

(۲) عہدۃ القاری: ۴/۳۳

(۳) فقال ابن قدامة في المغني: "وحكي عن مالك وداود إباحة التيمم للمريض مطلقاً؛ لظاهر الآية".

(المغني: ۱/۱۶۲)، كذا في عمدة القاري: ۴/۳۳

(۴) فقال ابن المنذر: "وكان الحسن يقول في المجذور تصيبه الجنابة؛ يسخن له الماء فيغتسل به، ولا بد من

الغسل". (الأوسط لابن المنذر: ۲/۲۱)

وأخرج عبد الرزاق: عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء، شأن المجذور هل له رخصة في أن لا

يتوضأ؟ وتلوت عليه: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر﴾ وهو ساكت حتى جئت: ﴿فإن لم تجدوا ماء﴾ قال:

ذلك إذا لم يجدوا ماء، فإن وجدوا ماءً فليتطهروا، قال: وإن احتلم المجذور وجب عليه الغسل، والله! لقد

احتلمت مرة وأنا مجذور فاغتسلت، هي لهم كلهم إذا لم يجدوا الماء، يعني الآية". (المصنف، كتاب

الطهارة، باب إذا لم يجد الماء، رقم: ۸۶۴، ۱/۱۷۴)، كذا في الأوسط لابن المنذر: ۲/۲۰، ۲۱

وفي المحلى لابن حزم: "وقال عطاء والحسن: المريض لا يتيمم أصلاً، مادام يجد الماء، ولا يجزيه

إلا الغسل والوضوء، والمجذور وغير المجذور سواء". (كتاب التيمم، رقم المسألة: ۲۲۴، ۱/۲۴۶)

(۵) قال الإمام النووي رحمه الله: "الضرب الثاني: مرض يخاف معه من استعمال الماء تلف النفس أو

اور اگر امتداد مرض یا اشتداد مرض کا اندیشہ ہو تو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد کے ہاں تیمم کرنا

جائز ہے۔ (۱)

شافعیہ کے ہاں ایسی صورت میں تین روایات ہیں:

ایک یہ کہ جائز ہے، قولاً واحداً۔

دوسری یہ کہ جائز نہیں، قولاً واحداً۔

تیسری یہ کہ اس میں دو قول ہیں: ایک جواز کا اور دوسرا عدم جواز کا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے جواز ہی کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔ (۲) اس لیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ ضرر زیادتِ شتم کی وجہ سے تیمم کی اجازت دیتے

عضو أو حدوث مرض يخاف منه تلف النفس أو عضو أو فوات منفعة عضو، فهذا يجوز له التيمم مع وجود الماء بلا خلاف بين أصحابنا، إلا صاحب الحاوي، فإنه حكى في خوف الشلل طريقين وأصحهما: القطع بالجواز كما قاله الجمهور“. (المجموع شرح المذهب: ۲/۲۸۵)

كذا في الهداية: ۱/۴۸، ۴۹، ورد المختار: ۲/۷۹، ۸۰، والفتاوى الهندية، كتاب الطهارة، الباب الرابع في التيمم: ۱/۲۸، وشرح الزرقاني: ۱/۱۱۵، وحاشية الدسوقي: ۱/۱۴۹، ومغني المحتاج: ۱/۹۳، وكشاف القناع: ۱/۱۶۳.

(۱) ففي الهداية للمرغيناني: ”ولو كان يجد الماء، إلا أنه مريض فخاف إن استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم، لما تلونا“. (كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱/۷۸) كذا في البناية: ۱/۵۱۶، ۵۱۷، ورد المختار: ۲/۸۰، والاختيار لتعليل المختار: ۱/۲۰، ومجمع الأنهر: ۱/۳۸.

وانظر: المغني: ۱/۱۰۱، والكافي لابن عبد البر: ۱/۱۸۱، وشرح الزرقاني: ۱/۱۱۵، والمغني لابن قدامة: ۱/۱۶۲، والكافي في لابن قدامة: ۱/۶۵.

(۲) قال في المذهب: ”وإن خاف الزيادة في المرض وإبطاء البرئ، قال في الأم: لا يتيمم، وقال في القديم والبويطي والإسلام: يتيمم إذا خاف الزيادة، فمن أصحابنا من قال: هما قولان ومنهم من قال: لا يجوز قولاً واحداً وحكى أبو علي في الإفصاح طريقاً آخر أنه يتيمم قولاً واحداً“.

وقال الإمام النووي في المجموع: ”وجاصله ثلاث طرق: الصحيح منها: أن في المسألة قولين: أصحابها جواز التيمم ولا إعادة عليه، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وداود وأكثر العلماء لظاهر الآية وعموم البلوي والطريق الثاني: القطع بالجواز، والثالث القطع بالمنع“. (المجموع مع المذهب: ۲/۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶)

ہیں تو مرض سے بچنے کے لیے تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ ضرر بدنی ضرر مالی سے اشد ہوتا ہے اور ضرر مالی ہمارے اور ان کے درمیان بالاتفاق میخ تیمم ہے، لہذا اگر کسی شخص کو پانی صرف قیمت پر ملتا ہو، تو اگر اس کی قیمت کم یا مساوی ہو تو اسے خرید کر وضو کر لینا چاہیے۔ اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو اس کا خریدنا اور اس سے وضو کرنا لازم نہیں، بلکہ اس کے لیے تیمم کر لینا کافی ہے۔ پس جب پانی کی قیمت میں غبن کا ضرر جواز تیمم کا سبب ہے، تو مرض کی زیادتی کا ضرر تو بطریق اولیٰ اس کا سبب ہوگا۔ (۱) اس کی تائید اس آیت کریمہ سے ہوتی ہے:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (۲) کہ اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتے ہیں، تنگی نہیں۔ اسی طرح آیت تیمم کے آخر میں فرمایا: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ (۳) اس کے ظاہر سے ہر اس مریض کے لیے جواز تیمم کا حکم معلوم ہوتا ہے جس کو پانی استعمال کرنے سے حرج اور تکلیف لاحق ہوتی ہو، جب کہ حرج شرعاً مدفوع ہے۔ قال تعالیٰ: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (۴)۔

یہیں سے اس سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے کہ قرآن کریم میں جواز تیمم کے لیے جن اعذار کا ذکر ہے وہ تو مرض اور عدم وجدانِ ماء ہے تو اس پر خوف البرد اور خوف العدو وغیرہ کا اضافہ کیسے کیا گیا؟

جواب اس طرح ہوا کہ آیات و احادیث نے جواز تیمم کے سلسلے میں حرج کا اعتبار کیا ہے اور حرج جس طرح آیت میں مذکور دو اعذار میں پایا جاتا ہے، بقیہ اعذار میں بھی اسی طرح حرج ہے یا اس سے زیادہ ہے، لہذا ان اعذار کی وجہ سے بھی لامحالہ تیمم کو جائز قرار دیا جائے گا۔

علاوہ ازیں بقیہ اعذار کے معتبر ہونے پر احادیث نبویہ اور آثارِ صحابہ بھی دلالت کرتی ہیں اور روایات سے یہ بات اس قدر وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ اس میں کوئی اشتباہ نہیں۔ (۵)

(۱) فقال ابن قدامة: "ولأنه يجوز له التيمم إذا خاف ذهاب شيء من ماله أو ضرر في نفسه من لص أو سبع، أو لم يجد الماء إلا بزيادة على ثمن مثله كثيرة، فلأن يجوز ههنا أولى". (المغني لابن قدامة: ۱/۱۶۱)، كذا في المجموع: ۲/۲۸۶، والهداية، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱/۴۸، والسعاية: ۱/۴۹۵، ۴۹۶

(۲) البقرة: ۱۸۵

(۳) المائدة: ۶

(۴) الحج: ۷۸

(۵) السعاية: ۱/۹۶

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے مرض میں نماز میں قیام اور روزہ وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے، تو تیمم کی اجازت بھی ہونی چاہیے کہ اس کا معاملہ تو اخف ہے۔ (۱)

اور اگر مرض ایسا ہے کہ نہ بڑھنے کا اندیشہ ہے، نہ عضو کے جانے یا اس کی منفعت کے فوت ہونے کا خطرہ ہے، جیسے درِ سر ہو، یا ایسا بخار ہو جس کا سبب گرمی ہو، جس میں پانی کا استعمال کرنا مضر نہ ہو، تو اس میں تیمم کی اجازت نہیں ہے۔

اس لیے کہ تیمم کی اجازت دفعِ ضرر کے لیے ہے اور یہاں پانی استعمال کرنے میں ضرر نہیں۔ (۲)
اور ظاہر یہ ہے جو علی الاطلاق مرض کی وجہ سے تیمم کو جائز قرار دیا ہے اور آیت کے اطلاق کو اس کی دلیل بنایا ہے، تو جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت میں مرض سے مراد پھوڑا، زخم وغیرہ ہے۔ (۳)
جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا گیا ہے۔ (۴)

دوسرا مسئلہ: موت کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم

اگر پانی استعمال کرنے سے موت کا واقع ہونا یقینی ہو تو اس صورت میں بالاجماع تیمم کرنا جائز ہے،

(۱) قال ابن قدامة: "ولأن ترك القيام في الصلاة وتأخير الصيام لا ينحصر في خوف التلف، وكذلك ترك الاستقبال، فكذا ههنا". (المغني: ۱/۱۶۱، كذا في المجموع: ۲/۲۸۶)

(۲) قال ابن قدامة: "فأما المريض أو الجريح الذي لا يخاف الضرر باستعمال الماء، مثل من به الصداع أو الحمى الحارة أو أمكنه استعمال الماء الحار ولا ضرر عليه، لزمه ذلك؛ لأن إباحة التيمم لنفي الضرر، ولا ضرر عليه ههنا". (المغني: ۱/۱۶۱، ۱۶۲، كذا في المجموع: ۲/۲۸۴، ۲۸۵)

(۳) المجموع مع المذهب: ۲/۲۸۲، ۲۸۳

(۴) نقله عنه الإمام البيهقي: في السنن الكبرى، قال: "أخبرنا أبو حازم الحافظ، ثنا أبو أحمد الحافظ، أنا أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، وأخبرنا أبو بكر محمد بن علي الحافظ، أنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله، أنا محمد بن إسحاق بن خزيمة، ثنا يوسف بن موسى، ثنا جرير، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس رفعه في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ [النساء: ۴۳] قال: إذا كانت بالرجل الجراحة في سبيل الله أو القرع أو البجردي فيجنب فيخاف إن اغتسل أن يموت فيتيمم". (كتاب الطهارة، باب الجريح والقريح والمجلدور يتيمم إذا خاف التلف باستعمال الماء أو شدة الضنا، رقم: (۱۰۶۶)، ۱/۳۴۳)

اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (۱)

اور اگر موت کا اندیشہ ہو تو جمہور علماء کے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے، بلکہ بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، صرف عطاء بن ابی رباح اور حسن بصری رحمہما اللہ کا اختلاف اس مسئلہ میں نقل کیا گیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”لا يجوز إلا لعادم الماء“۔ (۲)

قاضی خان نے اس مسئلہ میں حدث اصغر اور حدث اکبر کا فرق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”الجنب الصحيح في المصر إذا خاف الهلاك من الاغتسال يباح له التيمم في قول أبي حنيفة رحمه الله، والمسافر إذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم، وأما المحدث في المصر إذا خاف الهلاك من التوضي، اختلفوا فيه على قول أبي حنيفة رحمه الله، والصحيح أنه لا يباح له التيمم“۔ (۳)

مطلب یہ کہ اگر حدث اکبر ہے، تو سفر و حضر دونوں میں تیمم کر سکتا ہے اور اگر حدث اصغر ہے، تو سفر میں تو کر سکتا ہے، البتہ حضر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے نقل کرنے میں ائمہ مذہب کا اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں تیمم نہیں کر سکتا۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان حضر میں اختلاف نقل کیا ہے، مطلب یہ کہ موت کے خوف سے امام صاحب کے نزدیک تیمم کرنا جائز ہے، خواہ سفر میں ہو یا حضر میں، جب کہ صاحبین کے نزدیک حضر میں جائز نہیں۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا تحقق چونکہ نادر ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں، جب کہ امام

(۱) في الموسوعة الفقهية: ”اتفق الفقهاء على جواز التيمم للمريض إذا تيقن التلف“: ۲۵۸/۱۴

(۲) قال العلامة العيني رحمه الله ”إذا خاف الجنب على نفسه الموت يجوز له التيمم بلا خلاف“۔ (عمدة

القاري: ۳۳/۴)۔ وانظر الأوسط لابن المنذر: ۲/۱۹-۲۱، والمحلى لابن حزم، كتاب التيمم، رقم المسألة:

۲۴۶/۱، (۲۲۴)

(۳) الفتاوى الخانية بهامش الفتاوى الهندية، كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل فيما يجوز له التيمم: ۵۸/۱،

۵۹، كذا في البناية: ۵۱۸/۱

صاحب فرماتے ہیں کہ عجز بہر حال ثابت ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ (۱)

تیسرا مسئلہ: پیاس کے خوف سے تیمم کرنے کا حکم

اگر پانی اتنی کم مقدار میں ہو کہ اس سے طہارت (خواہ حدث اصغر سے ہو یا اکبر سے) حاصل کرنے کی صورت میں خود پیاسا رہ جانے کا خوف ہو، یا اپنے کسی رفیق سفر کے پیاسا رہ جانے کا یا کوئی بھی ذی احترام جانور، مثلاً: مویشی یا چوکیداری کا کتا، بلی اور پرندہ وغیرہ کے پیاسے رہ جانے کا خوف ہو، تو اس صورت میں تیمم کرنا اور پانی کو پینے کے لیے استعمال کرنا جائز ہے۔ (۲)

امام ابو حنیفہ، (۳) امام مالک، (۴) امام شافعی، (۵) امام احمد، (۶) ابو ثور، اسحاق بن راہویہ (۷) اور سفیان ثوری (۸) رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی مسئلہ ہے۔

(۱) الہدایۃ: ۱/۴۸، ۴۹، والبنایۃ: ۱/۵۱۸، ۵۱۹

(۲) ففی الہندیۃ: ”وکذا إذا خاف العطش علی نفسه أو رفیقہ المخالط له أو آخر من أهل القافلة أو دابته أو کلابہ لما شیتہ أو صیدہ فی الحال أو ثانی الحال“. (کتاب الطہارۃ، الباب الرابع فی التیمم، الفصل الأول: ۲۸/۱)

وفی المغنی لابن قدامة: ”وإن خاف علی رفیقہ أو رفیقہ أو بهائمہ فهو کما لو خاف علی نفسه؛ لأن حرمة رفیقہ کحرمة نفسه، والخائف علی بهائمہ خائف من ضیاع مالہ، فأشبه ما لو وجد ماء بینہ و بینہ لص، أو سبع یخافہ علی بهیمتہ أو شیء من مالہ، وإن وجد عطشان یخاف تلفہ لزمہ سقیہ یتیمم“ (۱/۱۶۵)

(۳) الدر المختار مع رد المحتار: ۲/۸۶، ۸۷، الفتاوی الہندیہ: ۱/۲۸

(۴) الملونۃ الکبری: ۱/۴۶

(۵) قال الإمام الشافعی رحمہ اللہ فی الأم: ”وإذا وجد الجنب ماء یغسلہ وهو یخاف العطش، فهو کمن لم یجد ماء، وله أن یغسل النجاسة إن أصابته عنه یتیمم“. (کتاب الطہارۃ، باب علة من یجب علیہ الغسل والوضوء: ۱/۱۷۷)

(۶) المغنی لابن قدامة: ۱/۱۶۵

(۷) حکاہ عنہ: ابن المنذر فی الأوسط: ۲/۲۹، وابن قدامة فی المغنی: ۱/۱۶۵

(۸) المغنی لابن قدامة: ۱/۱۶۵، الأوسط لابن المنذر: ۲/۲۹

یہی حضرت علی، (۱) عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم، (۲) حسن بصری، (۳) عطاء بن ابی رباح، (۴) مجاہد، (۵) قتادہ، (۶) طاؤس (۷) اور ضحاک (۸) سے مروی ہے۔

امام ضحاک فرماتے ہیں:

”إن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: من سافر فكانوا في

أرض يخشون على أنفسهم العطش، ومعهم ماء يسير، فاستبقوا ماءهم

(۱) رواه عنه: البيهقي في السنن الكبرى قال: ”أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو الوليد الفقيه، ثنا الحسن بن سفيان، ثنا أبو بكر يعني ابن أبي شيبة، ثنا أبو الأحوص، عن عطاء، عن زاذان، عن علي قال: إذا أجنب الرجل في أرض فلاة ومعهم ماء يسير فليؤثر نفسه بالماء وليتيمم بالصعيد“.

وعنه: قال: ”إذا أصابتك جنبانة فأردت أن تتوضأ - أو قال تغتسل - وليس معك من الماء إلا ما تشرب وأنت تخاف فتييمم“۔ (كتاب الطهارة، باب الجنب أو المحدث يجد ماء لنفسه وهو يخاف العطش فيتيمم، رقم: ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۳۵۶/۱)

(۲) روى الإمام البيهقي بسنده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: ”إذا كنت مسافراً وأنت جنب، أو أنت على غير وضوء، فخشيت أن تؤضأت أن تموت من العطش، فلا توضأ وأحبس لنفسك“۔ (السنن الكبرى: ۳۵۶/۱)

(۳) رواه عنه: عبد الرزاق، عن هشام بن حسان، عن الحسن قال: إذا خشني المسافر على نفسه العطش ومعهم ماء تيمم“۔ (المصنف، كتاب الطهارة، باب المسافر يخاف العطش ومعهم ماء، رقم: ۸۹۷)، ۱۸۱/۱

(۴) رواه عنه: عبد الرزاق، عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: رجل معه إداوة من ماء فقط في سفر فأصابته جنبانة، أو حانت الصلاة وهو على غير وضوء، فخشني أن تطهر بما في الإداوة الظمأ. قال: فإله أعذر بالعذر، عليه التراب“۔ (المصنف، رقم: ۸۹۶، ۱۸۱/۱)

(۵) رواه عنه: عبد الرزاق، عن ابن مجاهد، عن أبيه. وعن عطاء قال: إذا خاف العطش ومعهم ماء فليتيمم ولا يتوضأ“۔ (المصنف، رقم: ۸۹۹، ۱۸۱/۱)

(۶) المصنف للإمام عبد الرزاق، رقم: (۸۹۸)، ۱۸۱/۱

(۷) السنن الكبرى للبيهقي: ۳۵۶/۱، المصنف لابن أبي شيبة: ۱۰۵/۱، الأوسط لابن المنذر: ۲۸/۲

(۸) المصنف للإمام عبد الرزاق، رقم: (۸۹۸)، ۱۸۱/۱، الأوسط لابن المنذر: ۲۸/۲

لشربهم وتيمموا بالصعيد“۔ (۱)

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں کہ اگر کوئی سفر کے دوران ایسی جگہ پر ہو، جہاں انہیں پیاس کا خدشہ ہو اور ان کے پاس پانی تھوڑی مقدار میں ہو، تو وہ اس پانی کو پینے کے لیے بچائیں گے اور مٹی سے تیمم کر لیں گے۔

ابن المنذر نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ (۲)

ترجمہ الباب کا مقصد

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

موت کے خوف سے اور پیاس کے خوف سے تیمم کرنا سب کے نزدیک جائز ہے، البتہ اگر مرض کا خوف ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام بخاری رحمہ اللہ اس مختلف فیہ مسئلہ کو بھی متفق علیہ کے ساتھ ملحق کر کے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس صورت میں بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ (۳)

مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ سردی یا مرض کی وجہ سے تیمم کرنے میں سلف میں اختلاف رہ چکا ہے، بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حسن بصری رحمہ اللہ کے

(۱) الأوسط لابن المنذر: ۲۸/۲

قوله: "فاستبقوا" كذا في النسخة التي بين أيدينا، أعني: بالفاء الجزائية، ولعلله سهو النسخ والكتابة، فإن الجزاء إذا كان ماضيا بلون قد (ظاهرة أو مقدرة) لم يجز دخول الفاء عليه، كما تقرر ذلك في موضعه. والله أعلم.

(۲) ونصه: "أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن المسافر إذا خشى على نفسه العطش، ومعه مقدار ما يتطهر به من الماء، أنه يقي ماءه للشرب وتيمم". (الأوسط لابن المنذر: ۲۸/۲، كذا في المغني لابن قدامة: ۱۶۵/۱)

(۳) فقال: "مراده إلحاق خوف المرض، وفيه اختلاف بين الفقهاء بخوف العطش، ولا اختلاف فيه". (فتح الباري: ۴۵۴/۱)

درمیان، امام بخاری رحمہ اللہ اس ترجمہ الباب سے اس اختلاف کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔

نیز صورت مذکورہ میں تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ کے حکم میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور امام مالک کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، صاحبین کے نزدیک واجب ہے، امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں اور امام شافعی کے نزدیک حاضر کے لیے اعادہ واجب ہے مسافر کے لیے نہیں، چنانچہ اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا۔ (۱)

وَيُذَكِّرُ: أَنَّ عَمْرَوَ بْنَ الْعَاصِ أَجْتَبَ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ، فَتَيَّمَّ وَتَلَا: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» / النساء: ۲۹. فذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُعْنَفْ.

بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک سردی کی رات میں نہانے کی حاجت ہوئی، تو انہوں نے تیمم کر لیا اور (سورۃ النساء کی) یہ آیت تلاوت کی: تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو، بے شک اللہ تم پر مہربان ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ قصہ بیان کیا گیا تو آپ نے کچھ ملامت نہیں کی۔

عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ

یہ مشہور صحابی عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن وائل بن ہاشم بن سعید - بالتصغیر - بن سہم بن عمر قرشی ہیں، ابو عبد اللہ اور ابو محمد ان کی کنیت ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے والد ہیں۔ فتح مکہ سے چند ماہ قبل ۸ ہجری میں حضرت خالد بن الولید اور عثمان بن طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی معیت میں اسلام قبول کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ (۲)

والدہ کا نام سلمیٰ بنت حریمہ تھا۔ (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں۔ ان سے حضرت حسن بصری، ان کے بیٹے عبد اللہ بن عمرو بن العاص، قبیسہ

(۱) الأبواب والتراجم، ص: ۶۸، الكنز المتواری: ۳۳۷/۳

(۲) وقیل، أسلم بین الحدیثیہ وخیر.

الإصابة: ۲/۳، تہذیب الکمال: ۷۹/۲۲، الاستیعاب بہامش الإصابة: ۵۰۸/۲

(۳) وقیل: السابغة بنت حریملة، وقیل: بنت خزیمة، وقیل: سلمی بنت النابغة، سبیة من عنزة. (تہذیب

الکمال: ۷۹/۲۲، ۸۲)

بن ذؤیب خزاعی، ابو عثمان مہدی، عروہ بن الزبیر، قیس بن ابی حازم، عمارہ بن خزمیہ بن ثابت النزاری اور محمد بن کعب قرظی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات السلاسل میں انہیں امیر مقرر فرمایا، اصلاً مکی تھے، پھر مدینہ آئے، بعد ازاں مصر میں اقامت اختیار کی اور وہیں ان کا انتقال ہو گیا۔ (۱)
آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں عمان کا والی بنایا تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک اس پر برقرار رہے۔ (۲)

بعد ازاں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ خلافت میں مصر کی امارت ان کے سپرد کی گئی، انہوں نے بھی مصر کو فتح کیا تھا، پھر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں کچھ عرصہ اسی امارت پر برقرار رکھا، اس کے بعد انہیں معزول کر کے عبد اللہ بن ابی السرح رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امارت دے دی، حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مابین واقع جنگ صفین تک یہ اسی طرح بغیر امارت کے رہے، جنگ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جماعت میں شریک تھے اور ان کی طرف سے جنگی امور و انتظامات چلاتے تھے۔

جب جنگ صفین میں مصالحت کے لیے طرفین سے حکم مقرر کیے گئے تو حضرت علی کی طرف سے ابو موسیٰ اشعری اور حضرت امیر معاویہ کی طرف سے عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم تھے۔

پھر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سے مصر کی طرف تیار کیے گئے لشکر کے ساتھ تھے، بعد ازاں مصر کے والی ہوئے اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ (۳)

صحیح اور مشہور قول کے مطابق ۴۳ھ میں ان کا انتقال ہوا، حافظ ابن حجر اور ابن عبد البر نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ (۴) اور اسی کو لیث بن سعد، مدائنی، یحییٰ بن کثیر، یحییٰ بن معین، عجل، ابن البرقی اور ابوسعید ابن یونس نے

(۱) التاريخ الكبير للبخاري: ۶ / رقم الترجمة: (۲۴۷۵)، تهذيب الكمال: ۲۲ / ۸۰

(۲) شرح الكرماني: ۳ / ۲۲۹، عمدة القاري: ۴ / ۳۴

(۳) الإصابة: ۳ / ۳، الاستيعاب بهامش الإصابة: ۲ / ۵۱۱، ۵۱۲

(۴) الإصابة: ۳ / ۳، والاستيعاب لابن عبد البر، بهامش الإصابة: ۲ / ۵۱۲

جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۱)

وفات کے وقت ان کی عمر نوے [۹۰] سال تھی۔ (۲) ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ان کا جنازہ پڑھایا۔

ان کے فضائل و مناقب بہت سارے ہیں۔ ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں بہت تفصیل کے ساتھ ان کے احوال و اخبار قلمبند کیے ہیں۔ (۳)

سینتیس [۳۷] احادیث ان سے مروی ہیں، جن میں سے تین احادیث بخاری میں ہیں۔ (۴)

(۱) انظر: تهذيب الكمال: ۸۴/۲۲

وقال محمد بن المثنى وهارون بن عبد الله: مات سنة اثنتين وأربعين.

وقال محمد بن عبد الله بن نمير، مات سنة اثنتين وأربعين.

وقال في موضع آخر: سنة ثلاث وأربعين. وكذلك روي عن عمرو بن شعيب.

وقال خليفة بن خياط وأبو عبيد: مات سنة اثنتين، ويقال: سنة ثلاث وأربعين.

وقال الواقدي: مات سنة اثنتين أو ثلاث وأربعين.

وقال في موضع آخر سنة ثلاث وأربعين.

وقال غيرهم: مات سنة ثمان وأربعين.

وقال محمد بن سعد: عن الهيثم بن عدي: مات سنة إحدى وخمسين.

وقال طلحة أبو محمد الكوفي عن أشياخه: مات سنة ثمان وخمسين في خلافة معاوية.

وقال البخاري، عن الحسن بن واقع عن حمزة بن ربيعة: مات سنة إحدى أو اثنتين وستين في

ولاية يزيد، وقيل: سنة ست وأربعين. وقيل: سنة ثمان وأربعين. انظر: تهذيب الكمال: ۸۳/۲۲-۸۵،

الإصابة: ۳/۳، والإستيعاب بهامش الإصابة: ۵۱۲/۲

(۲) ذكره يحيى بن بكير وابن البرقي.

وقال ابن بكير في موضع آخر، والواقدي: عاش سبعين سنة.

وقال العجلي: وهو ابن تسع وتسعين سنة.

انظر: الإصابة: ۳/۳، وتهذيب الكمال: ۸۴/۲۲

(۳) انظر: تاريخ دمشق: ۲۴۵/۱۳، فما بعدها.

(۴) شرح الكبير عماني: ۲۲۹/۳، عمدة القاري: ۴۳/۴

”فلم یعنف“: یہاں مفعول بہ کو معلوم ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو کو اس فعل پر ملامت نہیں کیا۔ کشمینی کی روایت میں ”فلم یعنفہ“ ضمیر مفعول کے ساتھ ہے۔ آیت کریمہ سے حضرت عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وجہ استدلال یہ ہے کہ سخت سردی کی وجہ سے پانی کا استعمال کبھی ہلاکت کا سبب بن جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس چیز سے منع کیا ہے جو ہلاکت کا سبب بنتا ہو۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انہیں ملامت نہ کرنا آپ کی طرف سے اس فعل کی تقریر ہے، جو تیمم للجلب کے جواز کی دلیل ہے، اسی لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے یہاں ذکر کیا ہے۔ (۱)

تعلیق مذکور کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جو روایت یہاں تعلیقاً ذکر کی ہے اسے امام ابوداؤد، امام احمد، امام حاکم، ابن حبان، بیہقی اور دارقطنی وغیرہ نے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ونصہ:

”حدثنا ابن المثنى، ناوهب بن جرير، نا أبي قال: سمعت يحيى بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمران بن أبي أنس، عن عبد الرحمن بن جبير المصري، عن عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت إن أغتسل أن أهلك، فتيمنت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال،

وللاستزادة من أحواله انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد: ۴/۲۵۴، ۷/۴۹۳، والإصابة: ۳/۲، ۳، وتاريخ البخاري الكبير: ۶/ الترجمة: (۲۴۷۵)، وتاريخ أبي زرعة الدمشقي: (ص: ۱۷۳)، فما بعدها. والجرح والتعديل: ۶/ الترجمة: (۱۳۴۲)، وكتاب الكنى والأسماء للدولابي: ۱/۷۷، والاستيعاب لابن عبد البر بهامش الإصابة: ۲/۵۰۸-۵۱۵، وكتاب الجمع بين رجال الصحيحين لابن القيسراني: ۱/۳۶۲، وأسد الغابة: ۴/۱۱۵، والكامل في التاريخ: ۲/۷۲، وسير أعلام النبلاء: ۳/۵۴، والكشاف: ۲/ الترجمة: (۴۳۳۸)، وتهذيب التهذيب: ۵۶/۸.

(۱) فتح الباري: ۱/۴۵۴، عمدة القاري: ۴/۳۴، شرح الكرماني: ۳/۲۲۹، تحفة الباري: ۱/۲۷۵، إرشاد

وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾

فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئاً. (۱)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ غزوہ ذات السلاسل کی ایک ٹھنڈی رات میں مجھے احتلام ہو گیا اور مجھے یہ خطرہ لاحق ہوا کہ اگر غسل کروں تو مرنہ جاؤں، چنانچہ میں نے تیمم کیا اور اپنے ساتھیوں کو صبح کی نماز پڑھائی، (جب ہم واپس ہوئے) تو ساتھیوں نے اس واقعہ کا ذکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم نے جنابت کی حالت میں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی؟ تو میں نے غسل نہ کر سکنے کا غرر آپ سے بیان کیا اور آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، بے شک اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والے ہیں“، آپ صلی اللہ علیہ وسلم (میرا یہ جواب سن کر) مسکرائے اور کچھ بھی نہیں کہا۔

یہاں اس روایت کے سیاق میں سنداً و متناً ابو داؤد اور مستدرک حاکم وغیرہ میں اختلاف ہے۔

قال الإمام البيهقي رحمه الله: ”ورواه عمرو بن الحارث، عن يزيد

بن أبي حبيب، عن عمران، فخالفه في الإسناد والمتن جميعاً“۔ (۲)

حاصل اختلاف یہ ہے کہ عبد الرحمن بن جبیر اور عمرو بن العاص کے درمیان ابوقیس مولیٰ عمرو بن العاص کا واسطہ ہے یا نہیں؟ یحییٰ بن ایوب کوئی واسطہ ذکر نہیں کرتے اور عمرو بن حارث ذکر کرتے ہیں، وحديث عمرو

(۱) أخرجه أبو داود، واللفظ له، في كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أتيتم؟ رقم: (۳۳۴)، والإمام أحمد في مسنده، في ”بقية حديث عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: (۱۷۹۶۵)، ۶/۱۱۱، ۱۱۲، والمحاکم في مستدرک، في كتاب الطهارة، رقم: (۱۸۴/۶۲)، ۱/۲۸۵، وابن حبان في صحيحه، في كتاب الطهارة، ذكر الإباحة للجنب إذا خاف التلف على نفسه من البرد الشديد عند الاغتسال أن يصلي بالوضوء أو التيمم دون الاغتسال، رقم: (۱۳۱۲)، ۳/۲۴۹، ۲۵۰، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الطهارة، باب التيمم في السفر إذا خاف الموت أو العلة من شدة البرد، رقم: (۱۰۷۰)، ۱/۳۴۵، والدارقطني في سننه، في كتاب الطهارة، باب التيمم: ۱/۱۷۸. وانظر: تغليق التعليق:

۱۸۸/۲-۱۹۱

(۲) السنن الكبرى: ۱/۳۴۵

آخر جہ ابوداود والحاکم وغیرہما“۔ (۱)

یہ تو سند کا اختلاف تھا، متن کا اختلاف یہ ہے کہ یحییٰ بن ایوب کے طریق میں (جو ہم نے ذکر کیا ہے) تیمم کرنے کا ذکر ہے، کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تیمم کر کے نماز پڑھائی۔ اور عمرو بن الحارث کے طریق میں تیمم کرنے کا ذکر نہیں، اس میں ہے: ”فغسل مغابنہ، وتوضأ وضوءہ للصلاة، ثم صلی بہم“۔ (۲) یعنی انہوں نے استنجاء کیا اور نماز والا وضو کیا پھر نماز پڑھائی۔

مغابن: ”مَغْبِنٌ“ کی جمع ہے، پسینے اور میل کچیل کی جگہ کو کہتے ہیں، یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے پسینہ اور میل جمع ہوتا ہے، جیسے: بغل اور اصول فخذین (ران کا اندرونی حصہ) اور یہاں یہی (اصول فخذین) مراد ہے۔

امام عبدالرزاق نے ایک اور طریق سے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت ذکر کی ہے، اس میں نہ تیمم کا ذکر ہے نہ غسل مغابن اور وضو کا۔ (۳)

(۱) رواہ ابوداود، وسندہ: ”حدثنا محمد بن سلمة المرادي، نا ابن وهب، عن ابن لهيعة وعمر بن الحارث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عمران بن أبي أنس، عن عبد الرحمن بن جبیر، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص، أن عمرو بن العاص إلخ. (كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أیتیمم؟ رقم: ۳۳۵)

وأخرجه الحاكم في مستدرکه، كتاب الطهارة، رقم: (۱۸۳/۶۲۸)، ۲۸۵/۱

وابن حبان في صحيحه، رقم: (۱۳۱۲)، ۲۵۰، ۲۴۹/۲

والبيهقي في السنن الكبرى، رقم: (۱۰۷۱)، ۳۴۵/۱

والدارقطني في سننه، برقم: (۱۳)، من باب التیمم: ۱۷۹/۱

(۲) ابوداود، رقم: (۳۳۵)

(۳) ونصه: ”أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني إبراهيم بن عبد الرحمن الأنصاري، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف وعبد الله بن عمرو بن العاص، عن عمرو بن العاص، أنه أصابته جنابة وهو أمير الجيش، فترك الغسل من أجل آية، قال: إن اغتسلت مت، فصلی بمن معه جنباً، فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه بما فعل وأنياه بعذر فآقر وسكت“. (المصنف، كتاب الطهارة، باب الرجل تصيبه الجنابة في أرض باردة، رقم: ۸۷۸، ۱۷۷/۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دوسرے طریق میں ایک اور اختلاف بھی ذکر کیا ہے کہ طریق ثانی میں عمرو بن الحارث کے ساتھ ابن لہیعہ بھی اس کو روایت کرتے ہیں، اب ابن لہیعہ سے روایت کرنے والوں میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن وہب نے ابن لہیعہ سے اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ طریق ثانی میں گزرا، یعنی غسل مغابن اور وضو کے ذکر کے ساتھ، زید ابن الحباب نے بھی ابن لہیعہ سے اسی طرح نقل کیا ہے، البتہ وہ ”ابوقیس مولیٰ عمرو بن العاص“ کی جگہ ”ابوفراس یزید بن رباح مولیٰ عمرو بن العاص“ ذکر کرتے ہیں۔ حسن بن موسیٰ اور عبد اللہ بن عبد الحکم وغیرہ نے پہلے طریق (یحییٰ بن ایوب کے طریق) کی طرح ابوقیس کے واسطے کے بغیر ذکر کیا ہے۔ ولید بن مسلم نے ”عن ابن لہیعہ، عن یزید بن أبی حبيب، عن عبد الرحمن بن جبیر، عن أبي قیس“ مرسل کی صورت میں روایت کیا ہے، حافظ صاحب اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ اسی اختلاف کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس روایت کو صیغہ تملیض کے ساتھ تعلیقاً ذکر کیا ہے، اس لیے کہ بعض حضرات تیمم کا ذکر کرتے ہیں اور بعض صرف وضو کا۔ اور بعض نے نہ تیمم کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی وضو کو۔ (۱)

امام بخاری رحمہ اللہ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلی، یعنی ذکر تیمم والی روایت کو رائج قرار دیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے اسی روایت کو یہاں تعلیقاً مختصر اذکر کیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی روایت امام بخاری رحمہ اللہ کی مراد اور ترجمۃ الباب کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ اس میں تیمم کا ذکر ہے اور ترجمہ اسی سے ثابت ہوتا ہے اور اس کی سند بھی قوی ہے۔ (۲)

امام حاکم کا رجحان دوسرے طریق کی ترجیح کا ہے، چنانچہ وہ اسے ذکر کر کے فرماتے ہیں:

”هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والذي

عندي أنهما عللاه بحديث جرير بن حازم عن يحيى بن أيوب عن يزيد بن

أبي حبيب“۔ (۳)

(۱) تغليق التعليق: ۱۸۹/۲، ۱۹۰

(۲) فتح الباري: ۱/۴۵۴، تغليق التعليق: ۱۸۱/۲

(۳) المستدرک علی الصحیحین: ۲۸۵/۱

یعنی یہ حدیث شیخین کی شرط کے مطابق صحیح ہے لیکن انہوں نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور میرا خیال ہے کہ انہوں نے جریر بن حازم کی حدیث کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

اس کے بعد امام حاکم نے جریر بن حازم کی روایت ذکر کی، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے راجح قرار دیا تھا۔ اس کے بعد فرمایا:

”حدیث جریر بن حازم هذا لا یعلل حدیث عمرو بن الحارث الذی

وصله بذکر أبی قیس، فلان أهل مصر أعرّف بحديثهم من أهل البصرة“۔ (۱)

یعنی جریر بن حازم کی اس روایت کے ذریعے سے عمرو بن الحارث کی اس روایت کو معلول نہیں قرار دیا جاسکتا، جو ابوقیس کے واسطے سے موصولاً ذکر کی گئی ہے، اس لیے کہ اہل مصر اپنی احادیث اہل بصرہ سے زیادہ بہتر جانتے ہیں۔

مطلب یہ کہ جریر بن حازم بصری ہیں اور عمرو بن الحارث مصری ہیں اور یہ روایت حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے جو مصری ہیں اور مصری اپنی احادیث دوسروں کی بہ نسبت زیادہ جانتے ہیں، لہذا جریر بن حازم، جو بصری ہیں، ان کی وجہ سے عمرو بن الحارث کی روایت کو معلول قرار نہیں دیا جاسکتا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعلیق التعلیق میں امام حاکم کا کلام نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام حاکم کی غرض حضرت عمرو بن الحارث کی روایت کو راجح قرار دینا ہے جس میں ابوقیس کا واسطہ ہے اور اس کے راجح ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے جو مقبول ہوتی ہے۔

نیز حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اس کے لیے شاہد ہے، جسے امام عبدالرزاق نے المصنف میں ذکر کیا ہے جس میں تیمم کا ذکر نہیں۔ (۲)

امام ابو داؤد کا میلان امام بخاری رحمہ اللہ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ انہوں نے عمرو بن الحارث کی روایت ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

”وروي هذه القصة عن الأوزاعي، عن حسان بن عطية، قال فيه:

(۱) المستدرک علی الصحیحین: ۲۸۵/۱

(۲) تعلیق التعلیق: ۱۹۰/۲

فتیمم“ (۱)

مطلب یہ کہ عمرو بن الحارث کے ذکر کردہ اس قصہ کے ظاہر سے یہ وہم ہوتا تھا کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تیمم کیے بغیر صرف غسل مغابنہ اور وضو کر کے نماز پڑھی۔

امام ابوداؤد نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا کہ اوزاعی نے حسان بن عطیہ سے اس قصہ کو نقل کیا ہے اور اس میں تیمم کرنے کا ذکر بھی ہے، یعنی: ”فغسل مغابنہ وتوضاً وضوءہ للصلاة“ کے بعد اور ”ثم صلی بہم“ سے پہلے ”وتیمم“ کا اضافہ ہے۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کی طرح امام ابوداؤد بھی ذکر تیمم والی روایت کو راجح قرار دیتے ہیں۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے دونوں میں جمع اور تطبیق کی صورت اختیار کی ہے، فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پہلے استنجاء کیا، منی زائل کی، پھر اس کے بعد غسل کے لیے تیمم کیا اور پھر وضو کر کے نماز پڑھائی۔ (۳)

امام نووی رحمہ اللہ نے اسی جمع و تطبیق کی صورت کو جزم کے ساتھ اختیار کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ امام بیہقی نے تطبیق کی جو صورت بیان کی ہے، وہی متعین ہے، اس لیے کہ جب دو روایتوں میں جمع ممکن ہو تو اسی کو اختیار کیا جاتا ہے۔ (۴)

اس کے بعد یہ سمجھئے کہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ آیت تلاوت کی تھی، جیسا کہ ہم نے تفصیلی روایت ذکر کی ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں مختصر طور پر جو روایت ذکر کی ہے اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے صحابہ کی جماعت کے سامنے یہ آیت تلاوت کی، حالانکہ یہ صورت نہیں ہوئی، امام بخاری رحمہ اللہ نے چونکہ روایت مختصر ذکر کی ہے اس لیے یہ شبہ ہوا اور اسی وجہ

(۱) ابوداؤد، رقم: (۳۲۵)

(۲) بذل المجہود: ۵۳۲/۲

(۳) فقال: ”ویحتمل أن یکون قد فعل ما نقل فی الروایتین جمیعاً، غسل ما قدر علی غسلہ، وتیمم للباقي“.

السنن الکبری: ۳۴۵/۱

(۴) المجموع شرح المہذب: ۲۸۳/۲

سے صیغہ تملیض کے ساتھ ذکر کیا ہے، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ جیسے روایت میں کلام ہونے کی وجہ سے تملیض کا صیغہ استعمال کرتے ہیں ایسے ہی روایت میں اختصار کر دینے کے وقت بھی یہی کرتے ہیں، اس لیے کہ اختصار روایت روایت بالمعنی کی قسم ہے اور روایت بالمعنی میں اختلاف ہے۔ (۱)

روایت میں مذکور غزوہ کا مختصر ذکر

اس کو مجازاً و توسعاً غزوہ کہا جاتا ہے، درحقیقت یہ غزوہ نہیں، بلکہ سریہ ہے، اس لیے کہ مشہور قول کے مطابق غزوہ اسے کہا جاتا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس شریک ہوئے ہوں۔ اور اس میں آپ شریک نہیں ہوئے۔ البتہ یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔

یہ سریہ سریہ ابن العاص - رضی اللہ تعالیٰ عنہ - کے نام سے مشہور ہے، جو جمادی الاولیٰ ۸ ہجری میں بھیجا گیا تھا، امیر سریہ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تین سو مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لخم اور جذام وغیرہ کے مقابلہ کے لیے بھیجا تھا۔ یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا، سلاسل ایک کنویں کا نام ہے، اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے، اسی مناسبت سے اسے ”غزوہ ذات السلاسل“ کہتے ہیں، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے اپنے آپ کو آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ زنجیر کی طرح باندھ لیا تھا، تاکہ ان میں سے کوئی بھاگ نہ سکے۔ اور بعض یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا دور تک ایک بڑا سلسلہ تھا جو ایک دوسرے سے مربوط تھا اور پاؤں کی زنجیر کی طرح آگے قدم بڑھانے میں رکاوٹ تھا، اس لیے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل (زنجیر والے ٹیلے) اور اس کی مناسبت سے اس لڑائی کو ”غزوہ ذات السلاسل“ کہا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل آگے کتاب المغازی میں آئے گی۔

روایت مذکورہ سے مستنبط چند فوائد

۱- حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مذکورہ روایت سے حضرات محدثین کرام نے چند احکام و فوائد کا استنباط کیا ہے، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ سردی کی وجہ سے جنبی آدمی کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۲)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۴، إرشاد الساری: ۱/۵۹۵

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۲۲۹، الدر المنضود: ۱/۴۳۷، شرح ابن بطلان: ۱/۴۷۷

۲- اگر مذکورہ صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لے تو پھر اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں، اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فعل کی تقریر فرمائی، انہیں اعادہ کا حکم نہیں دیا، لہذا جو حضرات وجوب اعادہ کے قائل ہیں، جیسا کہ صاحبین اور ایک روایت میں امام احمد اور حاضر کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، یہ روایت ان کے خلاف حجت اور دلیل ہے۔ (۱)

۳- اگر کسی کو پانی استعمال کرنے سے ہلاکت کا خوف ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، خواہ وہ اندیشہ سردی کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے، خواہ سفر میں ہو یا حضر میں، خواہ وہ جنبی ہو یا محدث۔ (۲)

۴- تیمم کا متوضمین کی امامت کرنا جائز ہے۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی، احمد بن حنبل، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء بن ابی رباح، سفیان ثوری، اسحاق بن راہویہ اور ابو ثور کا مسلک ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ اسے ناپسند کرتے ہیں، لیکن اگر تیمم امامت کرے تو نماز درست ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ وقد مرّ مفصلاً۔ (۳)

۵- اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اجتہاد کرنا جائز تھا۔ (۴)

۶- جنبی آدمی کے لیے تیمم کرنا جائز ہے۔ (۵)

۳۳۹/۳۳۸ : حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ ، هُوَ غُنْدَرٌ ، عَنْ شُعْبَةَ ، عَنْ سَلِيمَانَ ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ : قَالَ أَبُو مُوسَى لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ : إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ لَا يُصَلِّي ؟ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ : لَوْ رَخَّصْتَ لَهُمْ فِي هَذَا ، كَانَ إِذَا وَجَدَ أَحَدُهُمُ الْبَرْدَ قَالَ هَكَذَا ، يَعْنِي تَيْمَّمَ ، وَصَلَّى . قَالَ : قُلْتُ : فَأَيُّ قَوْلٍ عَمَّارٍ لِعُمَرَ ؟ قَالَ : إِنِّي لَمْ أَرَ عُمَرَ قَبَعَ بِقَوْلِ عَمَّارٍ .

(۱) عمدة القاري: ۳۴/۴

(۲) فتح الباري: ۴۵۴/۱، عمدة القاري: ۳۴/۴، إرشاد الساري: ۵۹۵/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۵/۱

(۳) فتح الباري: ۴۵۴/۱، الدر المنضود: ۴۳۷/۱، إرشاد الساري: ۵۹۵/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۷/۱

(۴) عمدة القاري: ۳۴/۴، فتح الباري: ۵۵۴/۱

(۵) شرح ابن بطلال: ۴۷۷/۱

(۶) الحديث، أطرافه: في الحديث الآتي، رقم: (۳۴۶)، وفي باب التيمم ضربة، رقم: (۳۴۷)، وأخرجه

تراجم رجال

بشر بن خالد

یہ ابو محمد بشر بن خالد عسکری فراہسی ثم البصری ہیں، ان کے احوال کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

قال: حدثنا محمد

یہ ابو عبد اللہ محمد بن جعفر ہذلی بصری ہیں، غندر کے لقب سے مشہور ہیں، ان کے احوال بھی کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم کے تحت آچکے ہیں۔ (۲)

عن شعبة

یہ امیر المؤمنین شعبہ بن الحجاج بن الورد عسکی واسطی بصری ہیں، ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ کے تحت گزر چکا ہے۔ (۳)

عن سليمان

یہ ابو محمد سلیمان بن مہران اسدی کوئی ہیں، جو عیش کے لقب سے معروف ہیں، ان کے احوال کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم کے تحت آچکے ہیں۔ (۴)

عن أبي وائل

یہ مشہور مخضرم تابعی حضرت ابو وائل شقیق بن سلمہ اسدی کوئی ہیں، ان کے حالات کتاب الایمان،

= مسلم فی صحیحہ، فی کتاب الطہارۃ، باب التیمم، رقم: (۳۶۸)، وأبو داود فی سننہ، فی کتاب الطہارۃ،

باب التیمم، رقم: (۳۲۱)، والنسائی فی سننہ، فی کتاب الطہارۃ، باب تیمم الجنب، رقم: (۳۲۱)

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲۳۹، ۲۵۰

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲۵۰، ۲۵۱

(۳) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۶۷۸

(۴) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲۵۱، ۲۵۲

باب خوف المومن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر کے تحت گزر چکے ہیں۔ (۱)

قال أبو موسى

یہ مشہور صحابی ہیں، نام عبد اللہ بن قیس ہے، ان کا ترجمہ کتاب الایمان، باب أي الإسلام أفضل

کے تحت آچکا ہے۔ (۲)

لعبد الله بن مسعود

یہ مشہور صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہذلی ہیں، ان کا تذکرہ کتاب الایمان،

باب ظلم دون ظلم کے تحت گزر چکا ہے۔ (۳)

شرح حدیث

حدثنا محمد، هو غندر

اصلی کی روایت میں صرف ”حدثنا محمد“ ہے، ”هو غندر“ کا اضافہ نہیں، یہ امام بخاری رحمہ اللہ

کی طرف سے محمد کی توضیح و تعریف ہے، ان کے شیخ کا مقولہ نہیں، اس لیے ”هو غندر“ کی تعبیر اختیار کی۔ (۴)

عن شعبة

اصلی کی روایت میں ”حدثنا شعبة“ اور ابن عساکر کی روایت میں ”أخبرنا شعبة“ ہے۔ (۵)

إذا لم يجد الماء لا يصلي؟

اگر اسے (جنبی کو) پانی نہ ملے تو کیا وہ نماز نہیں پڑھے گا؟

یہ کریمہ کی روایت ہے یعنی ”لم يجد“ اور ”لا يصلي“ دونوں غائب کے صیغے ہیں اور ضمیر ”جب“

(۱) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۵۵۹-۵۶۱

(۲) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۶۹۰، ۶۹۱

(۳) دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲۵۷-۲۶۱

(۴) فتح الباری: ۱/۴۵۵، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۹، إرشاد الساری: ۱/۵۹۵، تحفة الباری: ۱/۲۷۵

(۵) إرشاد الساری: ۱/۵۹۵، فتح الباری: ۱/۴۵۵، تحفة الباری: ۱/۲۷۵

کی طرف راجع ہے۔

اصلی وغیرہ کی روایت میں خطاب کے صیغہ کے ساتھ ہے، یعنی: "إذا لم تجد الماء لاتصلي؟" حضرت ابو موسیٰ اشعری حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو خطاب کر کے ان سے یہ پوچھ رہے ہیں کہ اگر تمہیں (جنابت لاحق ہو اور) پانی نہ ملے تو کیا تم نماز نہیں پڑھو گے؟ (۱)

اس کی تائید اسماعیلی کی روایت سے ہوتی ہے، جو اسی طریق سے مروی ہے اور اس میں ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس خطاب اور سوال کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب بھی ان الفاظ میں منقول ہے: "نعم، إن لم أجد الماء شهرا لا أصلي" جی ہاں! اگر مجھے ایک ماہ تک بھی پانی نہ ملے تو میں نماز نہیں پڑھوں گا۔ (۲)

قال عبد الله

ابن عمرؓ کی روایت میں اس کے بعد "نعم" کا اضافہ ہے، یعنی: "قال عبد الله: نعم" ای: نعم، لا یصلي. یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا، جی ہاں! وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ (۳)

لو رخصت لهم في هذا

ای: فی جواز التیمم للجنب، اگر آپ نے جنبی کے لیے جواز تیمم کی رخصت دی تو لوگ تساہل برتنے لگیں گے۔ (۴)

كان إذا وجد أحدهم البرد

تو پھر ان میں سے اگر کوئی شخص سردی محسوس کرے گا۔

حموی کی روایت میں "أحدكم" ضمیر مخاطب کے ساتھ آیا ہے، یعنی تم میں سے اگر کوئی شخص سردی

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۵، عمدۃ القاری: ۴/۳۴، إرشاد الساری: ۱/۵۹۵، تحفة الباری: ۱/۲۷۵

(۲) عمدۃ القاری: ۴/۳۴، فتح الباری: ۱/۴۵۵

(۳) إرشاد الساری: ۱/۵۹۵، فتح الباری: ۱/۴۵۵، تحفة الباری: ۱/۲۷۵

(۴) إرشاد الساری: ۱/۵۹۵، تحفة الباری: ۱/۲۷۵، عمدۃ القاری: ۴/۳۴، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۹

محسوس کرے گا تو..... (۱)۔

قال هكذا: اس میں قول کا اطلاق فعل پر کیا گیا ہے، یعنی ”فعل هكذا“ کہ اگر وہ ذرا سی سردی محسوس کرے گا تو وہ اس طرح کرے گا۔ (۲)

یعنی تیمم وصلی: ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کلام ہے اور وہ اس سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام ”قال: هكذا“ کی تفسیر فرما رہے ہیں۔ (۳)

قال: قلت: فأين قول عمار لعمر؟

ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے (عبداللہ بن مسعود سے) کہا کہ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہنا کہاں گیا؟
”قال“ کا فاعل حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو بات کہی تھی وہ یہ ہے: (۴)
”أما تذكر أننا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصل، أما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”إنما كان يكفيك هكذا“ فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه.“ (۵)
اس کی وضاحت گزشتہ ابواب میں گزر گئی ہے۔

قال: إني لم أر عمر قنع بقول عمار

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ میں نہیں سمجھتا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ

(۱) عمدة القاري: ۴/۳۴، فتح الباري: ۱/۴۵۵

(۲) فتح الباري: ۱/۴۵۵، عمدة القاري: ۴/۳۴، ۳۵

(۳) عمدة القاري: ۴/۳۵، فتح الباري: ۱/۴۵۵، إرشاد الساري: ۱/۵۹۵، تحفة الباري: ۱/۲۷۵، شرح
الكرمانی: ۳/۲۲۹

(۴) إرشاد الساري: ۱/۵۹۵، عمدة القاري: ۴/۳۵، تحفة الباري: ۱/۲۷۶، شرح الکرمانی: ۳/۲۲۹

(۵) صحيح البخاري، باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟ رقم الحديث: (۳۳۸)

عنه نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر قناعت کی ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بات پر قناعت اس لیے نہیں کی تھی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس سفر میں اُن کے ساتھ موجود تھے اور انہیں وہ قصہ صحیح سے یاد نہیں آ رہا تھا اس لیے انہیں اس بات سے شک ہوا، جس کی وجہ سے انہیں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بات پر اطمینان حاصل نہیں ہوا۔ (۱)

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں امام شعبہ کے طریق سے اسے مختصراً ذکر کیا ہے، اس باب کی اگلی حدیث میں عمر بن حفص کی طریق سے کچھ مزید تفصیل ذکر کی ہے اور اگلے باب میں ابو معاویہ کے طریق سے اسے تفصیلاً ذکر کیا ہے اور وہی سب سے اتم و اکمل ہے۔ (۲)

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اس جملہ ”یعنی تیمم وصلی“ سے ہوتی ہے، جس سے معلوم ہوا کہ جنبی آدمی کسی عذر کی بناء پر تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ (۳)

حدیث کا دوسرا طریق

(۳۳۹) : حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ : حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ : حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ : سَمِعْتُ هَاشِمَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ : كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى ، فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى : أَرَأَيْتَ يَا أَبَا هَبْشَةَ الرَّحْمَنِ ، إِذَا أَجْتَنَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً ، كَيْفَ يَصْنَعُ ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ : لَا يَصْلِي حَتَّى يَجِدَ الْمَاءَ . فَقَالَ أَبُو مُوسَى : فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِقَوْلِ عَمَّارٍ ، حِينَ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ : (كَانَ يَكْفِيكَ) . قَالَ : أَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْعُ بِذَلِكَ ؟ فَقَالَ أَبُو مُوسَى : فَدَعَانَا مِنْ قَوْلِ عَمَّارٍ ، كَيْفَ تَصْنَعُ بِهِذِهِمَا لَا يَوْنُ ؟ لَمَّا ذَرَى عَبْدُ اللَّهِ مَا يَقُولُ ، فَقَالَ : إِنَّا لَوَرَّخَصْنَا لَهُمْ فِي هَذَا ، لَأَوْشَكَ إِذَا بَرَدَ عَلَى أَحَدِهِمُ الْمَاءُ

(۱) عمدة القاري: ۳۵/۴، إرشاد الساري: ۵۹۵/۱، شرح ابن بطلال: ۴۷۷/۱، تحفة الباري: ۲۷۶/۱،

شرح الكرماني: ۲۲۹/۳، ۲۳۰

(۲) عمدة القاري: ۳۵/۴

(۳) عمدة القاري: ۳۴/۴

(۴) الحديث، قد تقدم تخريجه في الحديث السابق.

أَنْ بَدَعَهُ وَيَسْتَمَّ . فَقُلْتُ لِشَقِيقِي : فَأَيُّمَا كَرِهَ عَبْدُ اللَّهِ لِهَذَا ؟ قَالَ : نَعَمْ . [۳۴۰ ، وانظر : ۳۳۱]

تراجم رجال

اس حدیث کے جملہ روایات پیچھے گزر چکے ہیں۔ (۱)

شرح حدیث

تیمم للجنب کے مسئلہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعری
اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان مناظرہ
ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا استدلال

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ اگر

(۱) عمر بن حفص:

یہ عمر بن حفص بن غیاث نخعی کوئی ہیں۔ ان کے احوال کے لیے کتاب الغسل، باب المضمضة والاستنشاق
فی الجنابة دیکھیے۔

قال: حدثنا أبي:

یہ حفص بن غیاث بن طلق ہیں۔ ان کے احوال کے لیے بھی مذکورہ باب ملاحظہ فرمائیں۔

حدثنا الأعمش:

یہ ابو محمد سلیمان بن مہران اسدی کوئی ہیں۔ اعمش ان کا لقب ہے۔ ان کا ترجمہ کتاب الایمان، باب ظلم دون
ظلم کے تحت گزر چکا ہے۔ دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۲۵۱، ۲۵۲

سمعت شقیق بن سلمة

یہ مشہور مخضرم تابعی ابو اواکل شقیق بن سلمہ اسدی کوئی ہیں۔ ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب خوف المومن من
ان یحبط عمله وهو لا یشعر کے تحت گزر چکا ہے۔

دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲/۵۵۹-۵۶۱

عبد الله

یہ مشہور صحابی حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ ان کا تذکرہ کتاب الایمان، باب ظلم دون ظلم

کے تحت آچکا ہے۔

کسی شخص کو جنابت لاحق ہو جائے اور اسے پانی میسر نہ ہو تو وہ کیا کرے گا؟ تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ جب تک اسے پانی میسر نہ ہو، وہ نماز نہ پڑھے، اس پر ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ آپ قولِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پھر کیا تاویل کریں گے؟

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو قولِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے استدلال کیا ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ دونوں ایک سفر میں شریک تھے دونوں کو غسل کی ضرورت پیش آئی، اتفاق سے وہاں پانی نہیں تھا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز کو مؤخر کر لیا اور حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زمین پر لوٹ پوٹ ہو کر (تیمم کر کے) نماز ادا کر لی، (اس لیے کہ انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ حدث اصغر و اکبر دونوں سے تیمم کا طریقہ ایک ہی ہے) اس کے بعد جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ پیش کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس عمل کی اصلاح فرمائی اور تیمم کا صحیح طریقہ بھی بتا دیا، مگر یہ نہیں بتایا کہ حالت جنابت میں تیمم کی ممانعت ہے، اس سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جوازِ تیمم پر استدلال کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب

ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس استدلال پر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ جواب دیا کہ جس واقعہ سے آپ استدلال کر رہے ہیں، خود صاحبِ واقعہ یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے مطمئن نہ تھے، لہذا یہ ہم پر کیسے حجت ہو سکتی ہے؟

اس لیے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یاد دلانے پر بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ واقعہ صحیح سے یاد نہیں آیا، اسی لیے انہوں نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواباً فرمایا تھا: ”اتق اللہ یا عمار“ یعنی

دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۲۵۷-۲۶۱

و ابی موسیٰ

یہ مشہور صحابی ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ نام ان کا عبداللہ بن قیس ہے۔ ان کا تذکرہ کتاب الایمان،

باب: ای الاسلام افضل کے تحت آچکا ہے۔

دیکھیے: کشف الباری، کتاب الایمان: ۱/۶۹۰، ۶۹۱

اس حدیث کے بیان کرنے میں احتیاط کرو، اس لیے کہ میں بھی اس قصہ میں موجود تھا اور مجھے ایسی کوئی بات یاد نہیں، اس پر حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا: ”إن شئت لما جعل الله عليّ من حقل، لا أحدث به أحدًا“ کہ اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کو کسی کے سامنے بھی بیان نہ کروں، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا کہ ”نوليك ما توليت“ (۱) کہ ہم آپ کو اس کے بیان کرنے سے منع نہیں کرتے، البتہ تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، ہمیں اس واقعہ کے ذکر میں شامل نہ کرو۔ اور جس چیز کو صحیح سمجھتے ہو اسے بیان کرو، ہمیں کوئی اعتراض نہ ہوگا، چونکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی غلطی پر یقین نہیں تھا، اس لیے انہوں نے یہ جواب دیا۔

بہر حال! اس سے یہ معلوم ہوا کہ صاحب واقعہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ خود بھی حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے مطمئن نہیں تھے، اسی لیے حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ جواب دیا کہ جب وہ خود اس سے مطمئن نہیں، تو اس سے استدلال کیسے؟

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دوسرا استدلال

اس کے بعد ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ یتیم کی آیت کے بارے میں آپ کیا فرمائیں گے؟ جس میں ﴿أُولَا مَسْتَمِ الْنِسَاءِ﴾ کے بعد فرمایا گیا: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَا فَتَيْمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَآيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (۲) جس سے جنبی کے لیے یتیم کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پہلے استدلال (حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کا جو جواب اختیار کیا تھا، اس کا مقصد یہ تھا کہ ان کی بات کا جواب بھی ہو جائے اور جس مصلحت کے تحت وہ جواز یتیم کی ممانعت کر رہے ہیں وہ بھی ظاہر نہ ہونے پائے، مگر جب ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے جواب میں آیت یتیم پیش کر دی، تو اب ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس مصلحت کو چھپانے سکے اور صاف طور سے اس کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: ”إنا لو رخصنا لهم في هذا، لأوشك إذا برد

(۱) مسلم، رقم: (۳۶۸)، وأبوداود، رقم: (۳۲۲)

(۲) المائدة: ۶

علیٰ أحدہم الماء أن یدعہ ویتیمم“ کہ اگر ہم نے اس بارے میں لوگوں کو رخصت دے دی تو کچھ بعید نہیں کہ جب لوگوں کو پانی ٹھنڈا معلوم ہوگا، تو وہ غسل چھوڑ کر تیمم کرنے لگیں گے۔

اب جب ممانعت تیمم کی مصلحت ظاہر ہوگئی تو سلیمان اعمش نے ابوہائل شقیق بن سلمہ سے پوچھا کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی وجہ سے جواز تیمم کا فتویٰ نہیں دینا چاہتے تھے؟ تو ابوہائل نے اس کی تصدیق کی۔

چند اہم تنبیہات

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہاں چند اہم باتوں کی طرف تنبیہ کی ہے۔

پہلی بات یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان واقع مناظرے کی جو تفسیر اور روایت اس (عمر بن حفص کی) روایت میں ہے یہی صحیح ہے، یعنی حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے انکار تیمم جب پر ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پہلے تو قصہ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے استدلال کیا، اس کا جواب ملنے پر پھر آیت تیمم استدلال میں پیش کی، یہی ترتیب صحیح اور درست ہے، جب کہ اس سے پہلے حضرت شعبہ کی روایت ہے وہ تو بہت ہی مختصر ہے، آگے ابو معاویہ کی روایت آرہی ہے اس کی ترتیب درست نہیں، اس میں تقدیم و تاخیر ہے، یعنی پہلے آیت تیمم سے استدلال کا ذکر ہے، پھر حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اسی تقدیم و تاخیر سے ابو معاویہ کی یہ روایت ابو داؤد اور مسلم میں بھی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس مناظرے کے سیاق سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ تیمم للجب کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کرتے تھے اور ان کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، جیسا کہ ان کا قول ”لو رخصنا لہم فی هذا، لأوشک إذا برد علیہم الماء أن یدعہ ویتیمم“ اور اس کے بعد امام اعمش کا شقیق بن سلمہ سے یہ پوچھنا کہ کیا حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی مصلحت کی وجہ سے تیمم جب کو ناپسند کرتے تھے؟ اور شقیق بن سلمہ کا اس کی تصدیق کرنا، یہ سب اس پر وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں کہ وہ تیمم جب کا انکار نہیں کرتے تھے، بلکہ مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کرتے تھے، لہذا امام ترمذی رحمہ اللہ کا ان کی طرف انکار منسوب کرنا غلط ہے، اگرچہ انہوں نے اس سے رجوع بھی نقل کیا ہے۔ (۱)

(۱) فقال الإمام الترمذی رحمہ اللہ: ”ویروی عن ابن مسعود: أنه کان لا یری التیمم للجنب، وإن لم یجد

تیسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہ دونوں آیت تیمم ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ کو جب اور محدث کے لیے عام سمجھتے تھے اور آیت میں ”أو لا مستم“ کو ”جامعتم“ کے معنی میں لیتے تھے، یعنی ملامہ سے مراد جماع لیتے تھے، جیسا کہ حضرات حنفیہ کا مسلک ہے، ورنہ اس کے علاوہ آیت کریمہ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس سے تیمم للحدث الا صغر کے ساتھ تیمم للحدث الا کبر بھی مستفاد ہو۔

نیز اگر ملامہ سے وہ لمس بالید مراد لیتے تو پھر تو آیت تیمم ان کے خلاف حجت ہو ہی نہیں سکتی تھی اور وہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے تھے کہ آیت میں مس المرأة کا ذکر ہے، جنابت کا نہیں، لہذا آیت کریمہ کو اس تقدیر پر لینا کہ اس میں جنابت سے تیمم کرنے کا حکم مذکور ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ ملامہ سے مراد ان کے نزدیک جماع ہے، لہذا ابو عمر ابن عبدالبر نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف ملامہ کی تفسیر مس المرأة جو منسوب کی ہے، وہ محل تردد و تاویل ہے۔ (۱)

مذہب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نقل کرنے میں غلطی کا وقوع

علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے یہاں ایک تنبیہ یہ بھی فرمائی کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مذاہب نقل کرنے میں بکثرت غلطیاں واقع ہوئی ہیں، اور اس میں جس قدر احتیاط ہونی چاہیے تھی وہ نہیں ہوئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر مخدوم ہیں اور تمام کے تمام متواتر بالعمل نہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کیے گئے، بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کیے گئے ہیں اور ظاہر ہے کہ کسی چیز کو صرف نقل و روایت کے ذریعے سے صحیح سمجھنا بہت مشکل ہے، بلکہ اس کی صحیح سمجھ ممارست کے بعد حاصل ہوتی ہے اور ممارست عمل کے بعد ہوتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی کا مذہب نقل کرنے کے لیے اس کے قول پر اکتفاء کرنا صحیح نہیں، بلکہ اس کا عمل بھی دیکھنا پڑے گا۔ جس طرح یہاں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف انکار تیمم کو منسوب کیا گیا ہے صرف ان کے ان الفاظ ”لا یصلی السماء۔ ویروی عنہ: أنه رجع عن قوله، فقال: یتیم إذا لم یجد الماء“۔ (جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ما جاء فی التیمم للجنب إذا لم یجد الماء، رقم: ۱۲۴)

حتیٰ یجد الماء۔“ کو دیکھتے ہوئے، لیکن جب آپ تحقیق کریں گے تو معلوم ہوگا کہ وہ قطعاً تیمم کا انکار نہیں کرتے، بلکہ وہ تو مصلحت کی وجہ سے تیمم کرنے سے منع فرماتے تھے۔

پھر اس کے بعد یہ دیکھ لیں کہ جب انکار تیمم کو ان کی طرف منسوب کر دیا گیا تو اب اس پر یہ تفریع بھی بیان کی گئی کہ آیت تیمم میں ملامہ سے مراد ان کے نزدیک مس المرأة ہے، نہ کہ جماع، اس لیے کہ جنہی کے لیے تیمم کو تو وہ درست سمجھتے ہی نہیں، (۱) حالانکہ یہ سب ان کے لفظ وقول پر تفریعات ہیں، حقیقت اس کے برعکس ہے جیسا ہم واضح کر چکے۔

اس کے بعد فرمایا کہ وجاہہ (کسی کی لکھی ہوئی بات سے مطلب و مفہوم لینے) کی حجت میں اختلاف کی وجہ بھی میرے نزدیک یہی ہے، اس لیے کہ وجاہہ کو کتاب سے اخذ کیا جاتا ہے نہ کہ کلام و خطاب سے۔ اور ظاہر ہے کہ کتاب سے کسی مفہوم کو لینا وہ کلام و خطاب سے لینے کے برابر نہیں ہو سکتا، اس میں غلطی کا امکان زیادہ ہے۔ اسی لیے میرے نزدیک اگر کتاب کا مطالعہ بھی کما حقہ کر لیا جائے اور پوری ممارست سے اس کے صحیح مفہوم کو اخذ کر لیا جائے، تو پھر وہ بھی قطعی طور سے حجت ہوگا۔ (۲)

(۱) ومن ذلك مانقله ابن بطلال في شرحه فقال: "وأجمعوا أن الجنب يجوز له التيمم، إلا ما روي عن عمر وابن مسعود أنهما لا يجيزان التيمم للجنب، لقوله تعالى ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ [المائدة: ۶] وقوله: ﴿ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغسلوا﴾ [النساء: ۴۳]، وقد روي مثل هذا عن ابن عمر، واختلف فيه عن علي. وخفيت عليهم السنة في ذلك من رواية عمار وعمران، وإنما استراب عمر عماراً في ذلك؛ لأنه كان حاضراً معه، فلم يذكر القصة وأنسيها فارتاب، ولم يقنع بقوله، وكان عمر وابن مسعود لما كان من رأيهما أن الملامسة في الآية هي ما دون الجماع، وكان التيمم في الآية يعقب الملامسة منعاً للجنب التيمم، ورأى أن التيمم إنما جعل بد لا من الوضوء، ولم يجعل بد لا من الغسل، فكان من رأي ابن عباس وأبي موسى: أن الملامسة في الآية الجماع، فأجازا للجنب التيمم، ألا ترى أن أبا موسى حاج ابن مسعود بالآية التي في سورة النساء، فإن الملامسة فيها الجماع، فلم يدفعه ابن مسعود عن ذلك، ولا قدر أن يخالفه في تأويله للآية فلمجأ إلى قوله: أنه لو رخص لهم في هذا كان أحدهم إذا برد عليه الماء تيمم فمن قال: الملامسة الجماع أوجب التيمم بالقرآن، وهو قول الكوفيين، ومن قال: الملامسة ما دون الجماع أوجب التيمم للجنب بحديث عمار وعمران، وهو قول مالك". (شرح ابن بطلال: ۱/ ۴۷۷، ۴۷۸)

یا ابا عبد الرحمن: یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کنیت ہے۔ بعض نسخوں میں ”یا با عبد الرحمن“ ہے، ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر لیا گیا ہے۔ (۱)

إذا أجنب فلم يجد ماء كيف يصنع؟

ابن عساکر کی روایت میں ”فلم يجد الماء“ معرف باللام ہے، ایک روایت میں ”إذا أجنب فلم تجد الماء كيف تصنع؟“ تینوں جگہ خطاب کے صیغہ کے ساتھ آیا ہے۔ اور ایک نسخہ میں لفظ ”الماء“ ساقط ہے۔ (۲)

غائب کے صیغہ کے ساتھ جو روایت ہے وہ مخاطب کے صیغہ سے زیادہ مشہور ہے اور وہی سیاق و سباق کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ اس کے بعد ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب ان الفاظ میں ہے: ”فقال عبد الله: لا يصلي حتى يجد الماء“ أي: لا يصلي الرجل الذي لا يجد الماء إلى أن يجد الماء“۔ (۳)

كان يكفيك: أي: يكفيك مسح الوجه والكفين۔ تمہارے لیے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا مسح کرنا کافی تھا، یہاں متن اسی طرح مختصر کر کیا ہے، اگلے باب کی حدیث میں اس کی کچھ تفصیل ہے۔ (۴)

الم تر عمر لم يقنع بذلك

مستملی، اصلی اور ابن عساکر کی روایت میں اس جملہ کے آخر میں لفظ ”منہ“ بھی آیا ہے اور ضمیر مجرور حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف راجع ہے، أي: ”لم يقنع عمر بذلك من عمار“۔ (۵)

(۱) عمدة القاري: ۳۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۰/۳، فتح الباری: ۴۵۵/۱، تحفة الباری: ۲۷۶/۱، إرشاد الساری: ۵۹۶/۱

(۲) إرشاد الساری: ۵۹۶/۱، تحفة الباری: ۲۷۶/۱، عمدة القاري: ۳۵/۴

(۳) عمدة القاري: ۳۵/۴

(۴) إرشاد الساری: ۵۹۶/۱، تحفة الباری: ۲۷۶/۱، عمدة القاري: ۳۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۰/۳، فتح الباری: ۴۵۵/۱

(۵) إرشاد الساری: ۵۹۶/۱

فد عنا من قول عمار

”دعنا“ کا معنی ہے: ”اتر کنا“ ہمیں چھوڑو۔ یہ امر کا صیغہ ہے ”یَدْعُ“ سے، عرب اس کا ماضی استعمال نہیں کرتے، مطلب اس جملہ کا ہے: ”اقطع نظرك عن قول عمار“ حضرت عمار کے قول سے صرف نظر کرلو۔ (۱)

فمادری عبد الله ما يقول

پہلا ”ما“ نافیہ اور دوسرا استفہامیہ ہے، مطلب یہ کہ حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ نہیں سمجھ سکے کہ اپنے فتویٰ کے موافق آیت کریمہ کی توجیہ میں کیا کہیں۔ (۲)

شرح فرماتے ہیں کہ شاید اس مجلس مناظرہ میں وقت کی گنجائش کم تھی، اسی لیے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیت کریمہ کی توجیہ بیان نہیں کر سکے، ورنہ وہ یہ کہہ سکتے تھے کہ آیت کریمہ میں ملامہ سے مراد تلاقی البشرین فیما دون الجماع ہے اور تیمم صرف وضو کا بدل ہے، نہ کہ غسل کا، لہذا آیت میں جنبی کے لیے جواز تیمم کی دلیل نہیں۔ (۳)

علامہ کشمیری کی تحقیق اس کے خلاف ہم ذکر کر چکے۔

لاوشك: أي: قرب وأسرع. بعض اہل لغت و نحوی حضرات یہ کہتے ہیں کہ ”یوشك“ نے ماضی کا صیغہ استعمال نہیں ہوتا، صرف مضارع ہی مستعمل ہے، یہاں حدیث میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس سے ان کی رائے کی تردید ہوتی ہے۔ (۴)

إذا برد علی أحدہم الماء

”برد“ راء کے فتح کے ساتھ باب ”نصر“ سے ہے، جو ہری نے راء کے ضمہ کے ساتھ باب ”کرم“ سے

(۱) عمدة القاري: ۳۵/۴، إرشاد الساري: ۵۹۶/۱، تحفة الباري: ۲۷۶/۱، شرح الكرماني: ۲۳۰/۳

(۲) عمدة القاري: ۳۵/۴، إرشاد الساري: ۵۹۶/۱، تحفة الباري: ۲۷۶/۱، شرح الكرماني: ۲۳۰/۳

(۳) إرشاد الساري: ۵۹۶/۱، عمدة القاري: ۳۵/۴، تحفة الباري: ۲۷۶/۱، شرح الكرماني: ۲۳۰/۳

(۴) عمدة القاري: ۳۵/۴، شرح الكرماني: ۲۳۰/۳، شرح النووي: ۲۸۳/۳، إكمال إكمال المعلم:

نقل کیا ہے، لیکن راء کے فقہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔ (۱)

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ بحث تو جہنی کے تیمم کے بارے میں ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ تیمم المتبرد کا ذکر فرما رہے ہیں کہ اگر ہم انہیں رخصت دے دیں گے تو پھر ہر شخص ذرا سی سردی محسوس کرنے سے تیمم کرے گا۔ ان دونوں میں مناسبت و ملازمت کیا ہے؟

شرح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونا، یہ معنی دونوں میں مشترک ہے اور یہی دونوں میں جہت جامعہ ہے۔ اس لیے کہ پانی کے استعمال پر عدم قدرت یا تو فقد الماء کی وجہ سے ہوتی ہے، یا تعذر استعمال کی وجہ سے، لہذا اسی مناسبت سے یہ جواب دیا گیا۔ (۲)

فقلت لشقیق: فلانما کرہ عبد اللہ لہذا؟

اعمش کہتے ہیں کہ میں نے شقیق بن سلمہ سے کہا کہ کیا اسی وجہ سے حضرت عبداللہ تیمم جب کو ناپسند کرتے تھے کہ پھر ہر سردی محسوس کرنے والا شخص تیمم کرے گا؟۔

بعض نسخوں میں ”فلانما“ کی جگہ ”وانما“ وادعاطفہ کے ساتھ آیا ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ قول اور مقولہ کے درمیان واداخل نہیں ہوتی، تو پھر ”فقلت لشقیق، وانما“ کس طرح درست ہوا؟۔

اس کا جواب شرح نے یہ دیا ہے کہ اس کا عطف تمام مقولات مقدرہ پر ہے، یعنی: ”قلت کذا وکذا ایضاً“۔ بہر حال! مشہور نسخوں میں فاء عاطفہ کے ساتھ ہے، اس صورت میں عبارت بالکل درست ہے، اس پر کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ (۳)

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد و احکام

۱۔ اس سے مناظرے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ (۴)

(۱) عمدة القاري: ۳۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۰/۳، شرح النووي: ۲۸۳/۳، إرشاد الساري: ۵۹۶/۱،

تحفة الباري: ۲۷۶/۱، الصحاح، مادة: برد. (ص: ۸۳)

(۲) شرح الکرمانی: ۱۳۰/۳، ۱۳۱، عمدة القاري: ۳۵/۴، بذل المجهود: ۴۷۲/۲، ۴۷۳

(۳) شرح الکرمانی: ۱۳۱/۳، عمدة القاري: ۳۵/۴

(۴) عمدة القاري: ۳۵/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۱/۳

۲- مناظرے میں ایک دلیل کو چھوڑ کر اس سے زیادہ واضح دلیل اور مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ کی طرف انتقال کرنا جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے آیتِ تیمم کی طرف انتقال فرمایا۔

اور متناظرین کے لیے یہ جائز ہے کہ اپنے خصم کو فوری جواب دینے اور خاموش کرنے کے لیے وہ ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف انتقال کرے، جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور نمرود ملعون کے درمیان مناظرہ میں ہوا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب دلیل کے طور پر یہ فرمایا کہ ﴿رَبِّی الَّذِیْ یَحِیِّیْ وَیُمِیْتُ﴾ تو نمرود نے اس کے جواب میں کہا: ﴿أَنَا أَحِیٌّ وَ أُمِیْتُ﴾ تو اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ اِحْیَاءِ وَاِمَاتَہ کی کیفیت سے بحث نہیں کی، بلکہ اسے چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوئے اور فرمایا، ﴿فَإِنَّ اللّٰهَ یَاتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ چنانچہ اس بار نمرود لاجواب ہو گیا۔ (۱)

۳- حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے جنبی کے لیے جوازِ تیمم ثابت ہوتا ہے، بخلاف ما نقل عن عمر و ابن مسعود۔ (۲)

۴- ابن بطلال وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس میں خائف من البرد کے لیے جوازِ تیمم کا ثبوت ہے۔ (۳)

۵- بعض شراح فرماتے ہیں کہ اس قصہ سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی رائے یہ ہے کہ ملامتۃ البشرین سے طہارت ختم ہو جاتی ہے اور یہ کہ جنبی کے لیے تیمم کرنا درست نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا ہے، قال تعالیٰ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾۔ (۴)

علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق اس کے خلاف ہے۔ وقد ذکرناہ۔

(۱) شرح ابن بطلال: ۴۸۱/۱، عمدة القاري: ۳۶/۴، التوضيح لابن ملقن: ۲۱۳/۵، شرح الکرمانی:

۲۳۱/۳، فتح الباري: ۴۵۵/۱، إرشاد الساري: ۵۹۶/۱، تحفة الباري: ۲۷۶/۱

(۲) فتح الباري: ۴۵۵/۱، شرح الکرمانی: ۲۳۱/۳

(۳) شرح ابن بطلال: ۴۷۷/۱، عمدة القاري: ۳۶/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۱/۳، تحفة الباري: ۲۷۶/۱

(۴) عمدة القاري: ۳۶/۴، شرح الکرمانی: ۲۳۱/۳

۷- باب : اَلْتَّيْمُ ضَرْبَةٌ

اکثر نسخوں میں اسی طرح آیا ہے، یعنی ”باب“ توین کے ساتھ خبر ہے مبتدا محذوف ”هذا“ کے لیے۔ اور ”ضربة“ مرفوع ہے بناء بر جریت، ”التیم“ مبتداء ہے۔

کشمینی کی روایت میں ”باب“ بلا توین ہے، مضاف ہے ”التیم“ کی طرف۔ اور ”ضربة“ منصوب ہے حال ہونے کی وجہ سے، تقدیریوں ہوگی: ”هذا باب في بيان صفة التيمم حال كونه ضربة واحدة“۔ (۱) علامہ قسطلانی رحمہ اللہ نے اس صورت پر یہ اشکال ذکر کیا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مضاف مضاف الیہ کے لیے جزء ہو، دوسری یہ کہ جزء کی طرح ہو، تیسری یہ کہ وہ حال میں عمل کرتا ہو، یہاں تینوں صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں ایک اور مضاف مقدر ہے، تقدیرہ: ”باب شرح التیمم“ تو ”باب“ اصل میں مضاف ہے ”شرح“ کی طرف اور وہ مضاف ہے ”التیمم“ کی طرف۔ اور ”شرح“ عامل ہے ”ضربة“ کے لیے، لہذا یہ صورت ثلاثہ میں داخل ہے، یہی علامہ دامینی کی رائے ہے۔ (۲)

ترجمۃ الباب کا مقصد

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس ترجمہ سے یہ ثابت کرنا ہے کہ تیمم میں ایک ہی ضرب لگائی جائے گی، جیسا کہ بعض اہل علم کا مذہب ہے، خلافاً للجمهور، کہ جمہور ضربتین کے قائل ہیں اور حدیث مذکور کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس میں جمع تیمم کی صورت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ طریقہ معروفہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ (۳)

(۱) عمدة القاري: ۳۶/۴، إرشاد الساري: ۵۹۷/۱، شرح الكرماني: ۲۳۱/۳، فتح الباري: ۴۵۶/۱،

تحفة الباري: ۲۷۷/۱

(۲) إرشاد الساري: ۵۹۷/۱

(۳) شرح تراجم أبواب البخاري. (ص: ۲۰)

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں دو جگہ علماء کا اختلاف ہے: ایک مقدار الیزین میں اور دوسرا عدد ضربات میں۔ جس میں حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم میں ایک ہی ضرب لگائی جائے گی، امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان اسی طرف ہے چنانچہ اسی کو انہوں نے دو ترجموں میں جزماً اختیار کیا ہے، ایک ”باب التیمم للوجه والكفين“ میں اور دوسرا ”باب التیمم ضربة“ میں۔ (۱)

۳۴۰ : حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ شَقِيقٍ قَالَ : كُنْتُ جَالِسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ، فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى : لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَجْتَبَ ، فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا ، أَمَا كَانَ يَتِيمٌ وَيُصَلِّي . فَكَيْفَ تَصْنَعُونَ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ : «وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» . فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ : لَوْ رُخِّصَ لَهُمْ فِي هَذَا ، لَأَوْشَكُوا إِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ أَنْ يَتَيَمَّمُوا الصَّعِيدَ . قُلْتُ : وَإِنَّمَا كَرِهْتُمْ هَذَا لِذَا ؟ قَالَ : نَعَمْ . فَقَالَ أَبُو مُوسَى : أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ : بَعَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ ، فَأَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : (إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هَكَذَا) . فَضَرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ ، ثُمَّ نَفَضَهَا ، ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهَرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ ، أَوْ ظَهَرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ، ثُمَّ مَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ . فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ : أَفَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ يَقُولَ عَمَّارٍ .

تراجم روات

اس حدیث کے جملہ روات پیچھے گزر چکے ہیں۔ (۳)

(۱) الأبواب والتراجم، (ص: ۶۸)، الكنز المتواری: ۳/۳۲۴، هامش لامع الدراری: ۲/۳۰۴

(۲) الحدیث، قد تقدم تخريجه في الباب السابق، ”باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، أو خاف العطش تیمم“.

(۳) محمد بن سلام:

یہ ابو عبد اللہ محمد بن سلام بن الفرخ السلمی البکندی ہیں۔ ان کا ترجمہ کتاب الایمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أنا أعلمکم باللہ، وأن المعرفة فعل القلب إلخ میں گزر چکا ہے۔ دیکھیے: کشف الباری، کتاب

حدیث باب میں مذکور مسئلہ کی وضاحت

ہم ذکر کر چکے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس باب سے یہ بیان کرنا ہے کہ تیمم میں ایک ہی ضرب لگائی جائے گی۔ چنانچہ اس مسئلہ میں حضرات فقہاء کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، عطاء، مکحول، شععی، اسحاق بن راہویہ، ابن المنذر اور ابن خزمیرہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ تیمم میں ایک ہی ضرب ہے۔ (۱)

امام مالک رحمہ اللہ سے ایک روایت اسی طرح ہے۔ (۲)
دوسرا قول: امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری اور ایک روایت میں امام مالک فرماتے ہیں کہ دو ضربیں ہوں گی۔ (۳)

یہی عبداللہ بن عمر، جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما، عبداللہ بن المبارک، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کی رائے ہے۔ (۴)

تیسرا قول: سعید بن المسیب اور ابن سیرین کہتے ہیں کہ تین ضربات ہوں گی، ضربۃ للوجه وضربۃ للکفین وضربۃ للذراعین۔ (۵)

أخبرنا أبو معاوية

یہ محمد بن حازم التمیمی السعدی الکوفی ہیں۔ ان کے احوال کتاب العلم، باب الحیاء فی العلم کے تحت آچکے ہیں۔

دیکھیے: کشف الباری، کتاب العلم: ۳/۲۰۵-۲۰۹

بقیہ روایات سلیمان اعمش، شقیق بن سلمہ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے

بارے میں باب سابق میں ذکر آچکا ہے۔

(۱) مختصر اختلاف العلماء: ۱/۱۴۶، عمدۃ القاری: ۴/۱۹، فتح الباری: ۱/۴۴۵، المغنی لابن قدامة:

۱/۱۵۴، الأوسط لابن المنذر: ۲/۵۰، ۵۱

(۲) أوجز المسالك: ۱/۵۷۱

(۳) مختصر اختلاف العلماء: ۱/۱۴۶، الفیض السمانی: ۱/۱۵۲

(۴) بذل المجہود: ۲/۴۴۶

(۵) أوجز المسالك: ۱/۵۷۱، الفیض السمانی: ۱/۱۵۲، السعایة: ۱/۵۰۷، عمدۃ القاری: ۴/۱۹، بذل

المجہود: ۲/۴۷۶

بعض حضرات نے ابن سیرین سے یہ کیفیت نقل کی ہے: ضربۃ للوجه وضربۃ للیدین وضربۃ

لہما۔ (۱)

چوتھا قول: بعض علماء فرماتے ہیں کہ چار ضربات ہوں گی: ضربتان للوجه وضربتان للیدین۔ ابن
بزیہ نے شرح الأحکام میں اسے نقل کرنے کے بعد کہا: ”ولیس له أصل من السنة“۔ (۲)

موظا امام مالک (۳) اور المدونہ الکبریٰ (۴) کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ اس
مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کے ساتھ ہیں، لیکن أوجز المسالك (۵) اور شرح الزرقانی (۶) میں انہیں امام احمد کے
ساتھ ذکر کیا ہے۔

مذکورہ اقوال میں پہلا قول حنابلہ کا اور دوسرا قول جمہور کا زیادہ مشہور ہے۔

حنابلہ کی دلیل

حنابلہ کی مشہور دلیل حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں ذکر
کیا ہے، اس کے علاوہ مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں بھی ہے۔ وفیہ:

”..... فقال: إنما يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بكفه ضربة على

(۱) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۲) عمدة القاري: ۱۹/۴

(۳) فنیہ: ”وسئل مالك، كيف التيمم وأين يبلغ به؟ فقال: يضرب ضربة للوجه وضربة لليدين ويمسحهما
إلى المرفقين“۔ (كتاب الطهارة، باب العمل في التيمم، رقم: ۱۲۰)

(۴) وفیہ: ”والتيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، يضرب الأرض بيديه جميعا ضربة واحدة، ثم يضرب
ضربة أخرى بيديه، عن أبي أمامة الباهلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في التيمم ضربة للوجه
وأخرى للذراعين“۔ (۴۲/۱)

(۵) فقال الشيخ هناك: ”قلت: وفي ”مختصر الخليل“ و”مختصر عبد الرحمن“ في فقه المالكية: جعل
الضربة الأولى فريضة، والثانية سنة، فعلم أن الراجح في مذهب مالك الموافقة مع أحمد رحمه الله“۔ (أوجز
المسالك: ۵۷۱/۱)

(۶) شرح الزرقاني: ۱۱۳/۱

الأرض، ثم نفضها، ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه، ثم

مسح بهما وجهه“ (۱)

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم میں ایک ضرب لگائی۔

جمہور کے استدلال

جمہور، جن میں حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول میں امام مالک بھی ہیں، ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ضرب تین کی تصریح ہے، ان میں سے بعض روایات پر اگرچہ کلام ہے، تاہم بعض روایات صحیح بھی ہیں، نیز ان کا مجموعہ قابل استدلال و احتجاج ہے۔

چنانچہ طبرانی و طحاوی میں حضرت اسلم تیممی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت، متدرک حاکم اور سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت، مسند امام احمد اور سنن کبریٰ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت، ابوداؤد اور سنن کبریٰ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت، کشف الاستار عن زوائد المزہر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت، معجم کبیر طبرانی میں حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت، مسند بزار میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت، متدرک حاکم، سنن دارقطنی اور سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، مسند امام احمد اور سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اور جامع المسانید میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے جمہور حضرات استدلال کرتے ہیں۔ ان تمام روایات اور ان میں مذکور بعض متکلم فیہ روایات کی توثیق و تضعیف کے حوالے سے حضرات ائمہ و محدثین کرام کا تفصیلی کلام ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں۔

”ضریمین“ کا اثبات دلیل عقلی سے

اس کے علاوہ جمہور فقہاء آیت تیمم ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (۲)

(۱) السحدیث، أخرجه البخاري في هذا الباب، ومسلم في كتاب الحيض، باب التيمم، رقم: (۸۱۹)،

وآبوداود، برقم: (۳۲۱)، والنسائي، برقم: (۳۲۱)

(۲) المائدة: ۶

سے بھی استدلال کرتے ہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ یتیم وضو کا خلیفہ ہے اور وضو میں بھی ہاتھوں اور چہرے کے دھونے کا حکم ہے جس طرح کہ یتیم میں ان پر مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور وضو میں ایک پانی سے چہرے اور ہاتھوں کو دھونا جائز نہیں، لہذا یتیم میں بھی ایک ہی مٹی سے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ وضو کی طرح الگ الگ دو مرتبہ مٹی استعمال کرنی ہوگی، اس لیے کہ خلف اور اس کے اصل کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب دو ضربیں لگائی جائیں۔ (۱)

آثار صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم وتابعین اور ضربتین کا ثبوت

یہاں تک ان احادیث کا ذکر تھا جن سے جمہور فقہائے کرام اثبات ضربتین پر استدلال کرتے ہیں، جن میں سے بعض اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن بعض دوسری صحیح احادیث کے ساتھ ضم کر لینے سے ضعف کا تذکرہ ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ عبدالحی رحمہ اللہ ”السعاۃ“ میں فرماتے ہیں:

”قد وردت أحادیث بروایات متعددة تدل صراحة وبإطلاقها على

الاستيعاب، وبعضها وإن كانت ضعيفة لكنه ینجبر بضم بعضها إلى بعض،

كما بسطه الزيلعي في نصب الراية“۔ (۲)

ان احادیث کے علاوہ کئی آثار صحابہؓ وتابعین بھی جمہور کے موقف کی تائید میں ہیں۔ ومن ذلك:

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر

”أن علياً قال: في التيمم ضربة في الوجه، وضربة في اليدين إلى

الرسغين“۔

رواه عبد الرزاق: عن إبراهيم بن طهمان الخراساني، عن عطاء بن

السائب، عن أبي البختري، أن علياً..... إلخ. (۳)

(۱) بذل المجهود: ۴/۴۸۶، أمانی الأخبار: ۲/۱۲۳، السعاۃ: ۱/۵۱۵

(۲) السعاۃ: ۱/۸۷

(۳) مصنف عبد الرزاق، رقم: (۸۲۴)، ۱/۱۶۷

حضرت عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما كالأثر

”أن ابن عمر تيمم في مريد النعم فقال بيديه على الأرض فمسح بهما وجهه، ثم ضرب بهما على الأرض ضربة أخرى، ثم مسح بهما يديه إلى المرفقين“.

رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: من طريق ابن عليه، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما“.(١)

حضرت طاووس رحمه الله كالأثر

”عن ابن طاووس، عن أبيه، أنه قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة للذراعين إلى المرفقين“.(٢)

ابن شهاب زهري رحمه الله كالأثر

”عن الزهري قال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين“.

رواه ابن أبي شيبة.(٣)

(١) المصنف، كتاب الطهارة، باب في التيمم كيف هو، رقم: (١٦٨٥)، ١٨٥/٢.

ورواه عبد الرزاق: عن معمر، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر مثله. (المصنف، كتاب

الطهارة، باب كم التيمم من ضربة، رقم: ٨١٧، ١٦٦/١)

ورواه الطحاوي: من طريق يونس، عن علي بن معبد، عن عبيد الله بن عمر وعن عبد الكريم

الجزري، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما. (شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة، باب صفة التيمم

كيف هي؟ رقم: ٦٥٤، ١٤٧/١).

وكذا في آثار السنن للنيوي، كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: (١٨٩)، ص: ٤٨

(٢) رواه ابن أبي شيبة: من طريق ابن مهدي، عن زعبة، عن ابن طاووس، عن أبيه. (المصنف، رقم: ١٦٩٣،

١٨٧/٢)

(٣) في مصنفه: من طريق معن بن عيسى، عن ابن أبي ذئب، عن الزهري قال. (رقم: ١٦٩٦، ١٨٨/٢)

حضرت سالم رحمہ اللہ کا اثر

”عن أيوب قال: سألت سالما عن التيمم؟ قال: فضرب يديه على الأرض، فمسح بهما وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين“.

رواه ابن أبي شيبة: من طريق ابن عليه، عن أيوب إلخ. (۱)

حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کا اثر

”.....سئل عن التيمم، فضرب يديه إلى الأرض ضربة، فمسح بهما وجهه، ثم ضرب يديه على الأرض ضربة أخرى، فمسح بهما يديه إلى المرفقين“.

رواه ابن أبي شيبة. (۲)

حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا اثر

”عن إبراهيم قال: تضع راحتك في الصعيد فتمسح وجهك، ثم تضعهما ثانية، فتفضهما فتمسح يديك وذراعيك إلى المرفقين“ (۳)

جمہور کی طرف سے حنا بلکہ کو جواب

امام طحاوی وغیرہ یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں شدید

(۱) المصنف، رقم: (۱۶۸۶)، ۱۸۵/۲

(۲) من طریق ابن عليه، عن حبيب بن الشهيد، أنه سمع الحسن، سئل عن التيمم، (رقم: ۱۶۸۷، ۱۸۵/۲)

(۳) رواه الإمام محمد في كتاب الآثار، قال: ”أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا حماد، عن إبراهيم في التيمم، قال إلخ. وقال محمد: وبه نأخذ، ونرى مع ذلك أن ينفذ يديه في كل مرة من قبل أن يمسح وجهه وذراعيه، وهو قول أبي حنيفة“ (كتاب الطهارة، باب التيمم، رقم: ۳۱، ص: ۱۴).

كذا في جامع المسانيد للخوارزمي، الباب الرابع في الطهارة، الفصل الأول في كيفية الوضوء

والتيمم، رقم: (۳۳۱)، ۲۷۸/۱

اضطراب ہے، کہیں کفین، کہیں کوعین، کہیں مرفقین اور کہیں مناکب و آباط آیا ہے، لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ (۱)

اسی وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ مذکورہ روایت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فضعف بعض أهل العلم حديث عمار عن النبي صلى الله عليه

وسلم في التيمم للوجه والكفين؛ لما روي عنه حديث المناكب

والآباط“۔ (۲)

دوسرا جواب جسے اکثر حضرات نے اختیار کیا ہے اور وہی قوی اور مضبوط جواب ہے، وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتلانا نہیں تھا، بلکہ معروف طریقے کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ (۳) اس توجیہ کی تائید خود حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے جنابت سے تیمم کرتے ہوئے مٹی میں لوٹ لگائی، جب آپ علیہ السلام سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: ”إنما يكفيك هكذا“ یہ سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ علیہ السلام کا مقصد طریقہ معروف کی طرف اشارہ کرنا اور ترمغ کی نفی کرنا تھا۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ”إنما يكفيك“ میں حصر حقیقی نہیں، اضافی ہے، بہ نسبت ترمغ کے۔

اور سابق میں ہم نے مسند بزار کے حوالے سے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ذکر کی ہے، جس میں ضربین کی تصریح ہے، وہ اس توجیہ کی سب سے قوی مؤید ہے۔

حدیث باب کے یہ الفاظ ”ثم مسح بها ظهر كفه بشماله، أو ظهر شماله بكفه“ بھی اس پر دلالت کر رہے ہیں کہ آپ علیہ السلام کا مقصد تیمم کا پورا طریقہ بتلانا نہیں تھا، بلکہ طریقہ معبودہ کی طرف اشارہ کرنا تھا، ورنہ تو پھر یہ لازم آئے گا کہ صرف ظهر أحد الكفين کا مسح واجب ہو، جمیع الكفين (ظاہر و باطن) کا مسح واجب نہ ہو۔ اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۱) السعایة: ۱/۵۱۱، ۵۱۲، عمدة القاری: ۴/۲۳

(۲) جامع الترمذی، أبواب الطهارة، باب ماجاء في التيمم، رقم: (۱۴۴)

(۳) عمدة القاری: ۴/۱۹، ۲۳، السعایة: ۱/۵۱۱، شرح النووي: ۴/۲۸۳

آگے امام بخاری رحمہ اللہ نے یعلیٰ بن عبید کے طریق سے جو زیادتی نقل کی ہے اس کے آخر میں ہے:
”ومسح وجهه وكفيه واحدة“۔

یہاں اگرچہ ”واحدة“ کی تصریح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ”ضربة واحدة“ کی تصریح یہاں بھی نہیں، اس سے متبادریہی ہے کہ اس سے مراد ”مسحة واحدة“ ہو، یعنی: ”ومسح وجهه وكفيه مسحة واحدة“ مطلب یہ ہوگا کہ اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں پر ایک مرتبہ مسح کیا۔ حافظ صاحب نے اس کا یہی معنی بیان کیا ہے۔ (۱)

ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ نے ”مسحة واحدة“ سے مراد ”ضربة واحدة“ لیا ہو، اسی لیے اسی روایت کو اس باب کے تحت درج کیا ہے، لیکن یہ بات مسلم نہیں، اس لیے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وجہ اور کفین میں سے ہر ایک کا ایک ایک مرتبہ مسح کیا، نہ کہ دو یا تین مرتبہ۔ لہذا اس سے توجہ ضربہ پر استدلال درست نہیں۔ (۲)

شرح حدیث

أما كان يتيمم ويصلي؟

کیا وہ تیمم کر کے نماز نہیں پڑھے گا؟

یہ کریمہ اور اصیلی کی روایت ہے، یعنی ”أما“ اثبات ہمزہ کے ساتھ، اکثر کی روایت میں ”ما كان“ بغیر ہمزہ کے ہے، مسلم میں ہے: ”كيف يصنع بالصلاة؟ فقال عبد الله: لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً“۔ (۳) ونحوه في أبي داود۔

پھر اصیلی اور کریمہ کی روایت کے مطابق ”أما“ میں ہمزہ یا تو زائد ہے یا تقریر کے لیے ہے۔ (۴) یا

(۱) فتح الباري: ۱/۴۵۷

(۲) بذل المجهود: ۲/۴۷۸، ۴۷۹

(۳) مسلم، رقم: (۳۶۸)

(۴) ومعنى التقرير: ”هو حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده ثبوته أو نفيه، ويجب أن يليها الشيء الذي تقرر به، تقول في التقرير بالفعل: ”أضربت زيداً؟“ وبالفاعل: ”أنت ضربت“

استفہام کے لیے ہے۔

تقریر کا معنی تثبیت ہے، یعنی کسی چیز کے ثبوت یا عدم کا علم آپ کو ہو اور آپ مخاطب سے اس کے بارے میں سوال کریں، جب کہ اس سوال کا منشا استفہام و طلب نہ ہو، بلکہ مخاطب سے اس چیز کا اقرار و اعتراف کرانا مقصود ہو، جیسے: ”أما قلت لي كذا؟“ کیا آپ نے مجھے یوں نہیں کہا؟ مطلب یہ کہ آپ نے مجھے یوں کہا ہے۔

پہلی دو صورتوں میں ہمزہ کا مدخول ”لو“ کا جواب ہوگا۔ زائد ہونے کی صورت میں تو اس لیے جواب بنے گا کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ اور تقریر کی صورت میں اس لیے جواب بنے گا کہ استفہام حقیقی کا معنی جواب شرط بننے سے مانع تھا، اب جب وہ استفہام حقیقی کے معنی میں نہ رہا، بلکہ تقریر کے لیے ہوا تو وہ مانع ختم ہو گیا اور وہ جواب بنے گا۔ دونوں صورتوں میں ”لو“ سے پہلے ”قول“ مقدر ہوگا، لہذا تقدیریوں ہوگی: ”أنقولون: لو أن رجلاً أجنب، فلم يجد الماء شهراً، ما كان يتيمم ويصلي فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة“۔

دونوں صورتوں میں (یعنی ہمزہ زائد ہو یا برائے تقریر) ترجمہ ہوگا: ”تم یہ کہتے ہو کہ اگر کسی شخص کو جنابت لاحق ہو جائے اور ایک ماہ تک پانی نہ پائے، تو وہ تیمم کر کے نماز نہیں پڑھ سکتا، تو پھر تم سورۃ المائدہ کی اس آیت کے بارے میں کیا کہو گے؟

اور تیسری صورت میں (جب کہ ہمزہ استفہام ہی کے معنی میں ہو) یہ ”لو“ کا جواب بنے گا اور اس صورت میں ”قول“ مقدر ہوگا ”أما كان“ سے پہلے، تقدیریوں ہوگی: ”لو أنا رجلاً أجنب، فلم يجد الماء شهراً، يقال في حقه: أما كان يتيمم ويصلي؟“۔

اس تیسری صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ ”فكيف تصنعون إلخ“ کو ”لو“ کا جواب قرار دیا جائے۔ (۱)

زيداً؟“، وبالمفعول: ”أزيداً ضربت؟“ كما يجب ذلك في المستفهم عنه“۔ (مغني اللبيب، لابن هشام الأنصاري: ۴۶/۱)

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵۹۷، ۵۹۸، تحفة الباري: ۱/۲۷۷، شرح الكرماني: ۳/۲۳۲، عمدة القاري:

فکیف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة؟

تو تم سورۃ المائدہ کی اس آیت کا کیا کرو گے؟

یہ کشمینی کی روایت ہے؛ جب کہ اصیلی کی روایت میں ہے: ”فکیف تصنعون بهذه في سورة

المائدة“، لفظ ”الآية“ اس میں ساقط ہے۔ (۱)

تیمم کا حکم سورۃ المائدہ، آیت ۶ اور سورۃ النساء، آیت ۴۳ دونوں میں ہے، لیکن یہاں آیت مائدہ کی تخصیص اس لیے کی کہ مشروعیت تیمم جب میں وہ آیت سورۃ النساء کی آیت سے زیادہ ظاہر اور واضح ہے، اس لیے کہ اس میں وضو کا حکم پہلے مستقل آگیا، نیز وہ نزول کے اعتبار سے سورۃ النساء کی آیت سے مؤخر بھی ہے۔ (۲)

حافظ صاحب نے علامہ خطابی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ مناظرے کے اس حصے سے معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیت تیمم میں ”لامسہ“ کو ”جماع“ پر محمول کرتے تھے، اسی لیے انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس استدلال پر کوئی رد نہیں کیا، اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ یہ کہہ سکتے تھے کہ آیت میں لامسہ سے مراد ”التقاء البشريتين فيما دون الجماع“ ہے اور تیمم کو وضو کا بدل بنایا گیا ہے، جس سے اُس کا غسل کا بدل ہونا لازم نہیں آتا، لیکن انہوں نے یہ جواب نہیں دیا، تو معلوم ہوا کہ اُن کے نزدیک بھی ”لامسہ“ سے مراد ”جماع“ ہے۔ (۳)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اگر وہ ”لامسہ“ کو ”جماع“ پر محمول کرتے، پھر بھی تیمم کی اجازت نہ دیتے، تو اس سے تو صراحتہً آیت کریمہ کی مخالفت لازم آتی ہے، جب کہ صحیح یہ ہے کہ انہوں نے لامسہ کو غیر جماع کی تاویل میں لیا ہے۔ (۴)

قلت: وإنما كرهتم هذا لذا؟

بعض نسخوں میں ”فإنما“ فاء کے ساتھ ہے، دونوں کی توجیہ پیچھے گزر گئی۔

(۱) فتح الباري: ۱/۳۵۶، إرشاد الساري: ۱/۵۹۸، عمدة القاري: ۴/۳۶

(۲) فتح الباري: ۱/۳۵۶، عمدة القاري: ۴/۳۷، إرشاد الساري: ۱/۵۹۸، تحفة الباري: ۱/۲۷۷

(۳) عمدة القاري: ۴/۳۷، فتح الباري: ۱/۳۵۶

(۴) عمدة القاري: ۴/۳۷

علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ مذکورہ جملہ کا قائل شقیق بن سلمہ ہیں۔ (۱)

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر وغیرہ نے اس کی تردید کی ہے، کہ اس کا قائل سلیمان اعمش ہے اور مقول لہ

شقیق ہے، جیسا کہ عمر بن حفص کی روایت میں پیچھے گزرا۔ (۲)

كما تمرغ الدابة

”تمرغ“ تاء کے فتح اور غین کے ضمہ کے ساتھ مضارع کا صیغہ ہے، اصل میں ”تتمرغ“ تھا، ایک تاء

کو تخفیفاً جوازاً حذف کر لیا گیا ہے، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ (۳) اصل میں ”تتلظى“

تھا۔ (۴)

مطلب یہ کہ میں نے مٹی میں لوٹ لگائی یہ خیال کرتے ہوئے کہ جنابت میں جس طرح پورے جسم کو

پانی پہنچانا ضروری ہے، اسی طرح مٹی پہنچانا بھی ضروری ہے۔ (۵)

مذکورہ جملہ کی ترکیب

”كما تمرغ الدابة“: کاف تشبیہ کے لیے ہے، ”ما“ مصدر یہ ہے، بعد والا جملہ مصدر کی تاویل میں

کاف کے لیے مجرور ہے، جار مجرور محل نصب میں اکثر نحو یوں کے نزدیک مفعول مطلق محذوف کے لیے صفت

ہے، اسی کو ابوالبقاء عکمری نے ”إملاء ما من به الرحمن“ میں آیت ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ امْنُوا كَمَا امْنِ

الناس﴾ (۶) کی ترکیب میں اختیار کیا ہے۔ (۷)

(۱) شرح الکرماني: ۲۳۲/۳

(۲) عمدة القاري: ۳۷/۴، فتح الباري: ۳۵۶/۱، تحفة الباري: ۲۷۷/۱، إرشاد الساري: ۵۹۸/۱

(۳) سورة الليل: ۱۴

(۴) عمدة القاري: ۳۷/۴، إرشاد الساري: ۵۹۸/۱، تحفة الباري: ۲۷۷/۱، فتح الباري: ۳۵۶/۱، شرح

الکرماني: ۲۳۲/۳، فتح الملهم: ۱۲۰/۳

(۵) فتح الملهم: ۱۲۰/۳

(۶) البقرة: ۱۳

(۷) إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن: ۱۹/۱، كذا في إعراب القرآن

الکريم وبيانہ، لمحی الدين الدرويش: ۴۹/۱، والإعراب المفصل لكتاب الله المرتل: ۲۰/۱، وقال الإمام

لہذا اس صورت میں تقدیر ہوگی: ”فتمرغت في الصعيد تمرغا كتمرغ الدابة“۔

امام سیبویہ اس کو حال قرار دیتے ہیں مصدر محذوف سے جس پر فعل متقدم دلالت کر رہا ہے، اس صورت میں تقدیر یہ ہوگی: ”فتمرغت على هذه الحالة“ یعنی میں نے لوٹ لگائی، جب کہ وہ لوٹ لگانا اس طرح تھا۔ امام سیبویہ کے نزدیک مصدر محذوف کے لیے صفت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موصوف کو حذف کر کے صفت کو اس کے قائم مقام بنانا چند مخصوص مقامات پر ہوتا ہے اور یہ مقام ان مقامات میں سے نہیں۔ (۱)

إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا

تمہارے لیے اس طرح کر لینا ہی کافی تھا۔

حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تیم جنابت کو غسل جنابت پر قیاس کیا تھا اور تقدیر قیاس یہ تھا کہ وضو خاص ہے، یعنی اعضاء اربعہ کے ساتھ، کہ اس میں پورے جسم کو نہیں دھویا جاتا اور اس کا بدل تیم بھی خاص ہے، جب کہ غسل عام ہے کہ اس میں پورے بدن پر پانی بہانا ضروری ہے لہذا اس کا بدل بھی عام ہوگا۔ اس سے جواز اجتہاد و قیاس کا ثبوت ہوتا ہے، نیز یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں بھی اجتہاد کرنا جائز ہے۔

اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں صورتوں میں اجتہاد کرنا جائز ہے۔

شہاب الدین الحلبي: ”وأكثر المعربين يجعلون ذلك نعتاً لمصدر محذوف“۔ (الدر المصون في علوم

الكتاب المكنون: ۱/۱۲۱)

(۱) إرشاد الساري: ۱/۵۹۸، تحفة الباري: ۱/۲۷۷

قال الإمام الشهاب الحلبي:

”وإنما أحوج سيوييه إلى ذلك أن حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه لا يجوز إلا في مواضع محصورة، ليس هذا منها، وتلك المواضع أن تكون الصفة خاصة بالموصوف، نحو: مررت بكاتب، أو واقعة خبراً، نحو: زيد قائم، أو حالاً، نحو: جاء زيد راكباً، أو صفة لظرف، نحو: جلست قريباً منك، أو مستعملة استعمال الأسماء، وهذا يحفظ ولا يقاس عليه، نحو: الأبطح والأبرق. وما عدا هذه المواضع لا يجوز فيها حذف الموصوف. (الدر المصون: ۱/۱۲۲)

دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں۔

تیسرا یہ ہے کہ موجودگی میں جائز نہیں، غیر موجودگی میں جائز ہے۔ پہلے قول کو علماء نے اصح لکھا

ہے۔ (۱)

ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ کا ابطال قیاس پر استدلال

ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ نے اس واقعہ سے بطلان قیاس پر استدلال کیا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب تیمم جنابت کو غسل جنابت پر قیاس کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باطل قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہارے لیے تو ایسا کر لینا ہی کافی تھا۔ (۲)

جمہور کی طرف سے ابن حزم رحمہ اللہ کو جواب

جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ یہاں قیاس کی جملہ صورتوں میں سے ایک خاص صورت کو باطل قرار دیا گیا ہے، جب کہ قیاس کی کسی ایک صورت کے باطل ہونے سے اصل قیاس کا بطلان کسی صورت لازم نہیں آتا۔ (۳)

دوسرا جواب

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ قصہ بطلان قیاس نہیں، بلکہ صحت قیاس کی دلیل ہے، اس لیے کہ مطلق تیمم کے حکم کے بارے میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غسل کو وضو پر قیاس کیا تھا، کہ جس طرح حدث اصغر میں پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم ہوتا ہے، اسی طرح حدث اکبر میں بھی ہوگا۔ اور اس (مطلق تیمم کے قیاس) پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی تکلیف نہیں فرمائی، البتہ صفت تیمم کے بارے میں اجتہاد و قیاس کرنے میں ان سے جو غلطی ہوئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اصلاح فرمائی، لہذا یہ خود صحیح قیاس کی دلیل ہے۔

(۱) إكمال إكمال المعلم للأبي: ۱۲۲/۲، مکمل إكمال الإكمال للسنوسي: ۱۲۲/۲

(۲) فقال: "قال علي: في هذا الحديث إبطال القياس؛ لأن عماراً قدر أن المسكوت عنه من التيمم للجنابة حكمه حكم الغسل للجنابة، إذ هو بدل منه، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك، وأعلمه أن لكل شيء حكمه المنصوص عليه فقط." (المحلى بالآثار، كتاب التيمم، كيفية التيمم وصفته: ۱/۳۷۵)

(۳) إكمال إكمال المعلم للأبي: ۱۲۲/۲، مکمل إكمال الإكمال: ۱۲۲/۲

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ غسل میں مطلق تیمم کا حکم انہوں نے قیاس کر کے اخذ نہیں کیا تھا، بلکہ وہ تو آیت تیمم میں خود موجود ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس کر کے ہی غسل میں مطلق تیمم کا حکم اخذ کیا تھا، آیت سے نہیں، ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں یہ فرماتے: ”ألم يقل الله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم“ کہ کیا اللہ تعالیٰ یہ نہیں فرماتے کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو، تو پھر تم نے مٹی میں لوٹ کیوں لگائی۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں یہ نہیں فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے غسل میں تیمم کا حکم قیاس کر کے اخذ کیا تھا، نہ کہ آیت سے۔ واللہ اعلم (۱)

فضرب بكفه ضربة على الأرض

پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہتھیلی زمین پر ایک مرتبہ ماری۔

اسی جملہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنا ترجمہ اخذ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی ضرب سے اپنے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کیا۔

یہاں ”بکفہ“ افراد کے ساتھ آیا ہے، اصلی کی روایت میں ”بکفیه“ تثنیہ کے ساتھ ہے۔ (۲)

ثم نفضها

جو حضرات پتھر اور ان چیزوں سے جواز تیمم کے قائل ہیں جن پر غبار وغیرہ نہیں ہوتی، وہ اس سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر ہاتھ مار کر اسے جھاڑا، اگر مٹی یا غبار وغیرہ جواز تیمم کے لیے شرط ہوتی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ نہ جھاڑتے۔

لیکن مانعین یہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ جھاڑنا تخفیف تراب کے لیے تھا۔ (۳)

اس مسئلہ کی تفصیلی بحث پیچھے گزر چکی ہے۔ (۴)

(۱) مکمل اكمال الاكمال للسوسی: ۱۲۲/۲

(۲) إرشاد الساري: ۵۹۸/۱، تحفة الباري: ۲۷۷/۱، عمدة القاري: ۳۷/۴

(۳) شرح النووي: ۲۸۴/۳۹

(۴) انظر: ”باب الصعيد الطيب وضوء المسلم، يكفيه من الماء“ تحت قوله عليه السلام: ”عليك بالصعيد“.

ثم مسح بها ظهر كفه بشماله، أو ظهر شماله بكفه
پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (دائیں) ہتھیلی کی پشت کا بائیں ہاتھ سے، یا بائیں ہتھیلی کی پشت کا
(دائیں) ہتھیلی سے مسح کیا۔

”بہا“ کی ضمیر مجرور ”ضربة“ کی طرف راجع ہے۔

تمام روایات میں یہ جملہ اسی طرح شک (لفظ ”أو“) کے ساتھ آیا ہے، البتہ ابوداؤد میں ابو معاویہ کے
طریق سے یہ روایت بغیر شک کے مروی ہے، ونصہ:

”ثم ضرب بشماله على يمينه، ويمينه على شماله على الكفين“۔ (۱)

قاله الحافظ وغيره۔ (۲)

ثم مسح بها وجهه

پھر اس سے اپنے چہرے کا مسح کیا۔

”بہا“ میں واحد مؤنث کی ضمیر ہے جو ”ضربة“ کو راجع ہے، یہی ابوالوقت اور ابن عساکر کی روایت
ہے، بعض روایات میں ”بہما“ تثنیہ کی ضمیر کے ساتھ آیا ہے، جو کفین کی طرف راجع ہے۔ (۳)

ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ حدیث باب کے اس جملے میں اختلاف ہے، چنانچہ بخاری میں لفظ ”ثم“
کے ساتھ آیا ہے، لیکن بخاری کے متن میں اختصار ہے، مسلم میں واو کے ساتھ آیا ہے۔ ولفظہ:

”ثم مسح الشمال على اليمين: وظاهر كفيه، ووجهه“۔ (۴)

اسماعیلی کی روایت اس سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ ”ہارون الحمال، عن أبي معاوية“ کے

طریق میں اس کے الفاظ ہیں:

”إنما يكفيك أن تضرب بيدك على الأرض، ثم تنفضهما، ثم

(۱) ابوداؤد، رقم: (۳۲۱)

(۲) فتح الباری: ۱/۳۵۶، إرشاد الساری: ۱/۵۹۸، تحفة الباری: ۱/۲۷۷

(۳) إرشاد الساری: ۱/۵۹۸

(۴) مسلم، رقم: (۳۶۸)

تمسح یمینک علی شمالک وشمالک علی یمینک، ثم تمسح علی وجهک“۔ (۱)

حدیث باب میں مذکور کیفیت تیمم پر چند اشکالات

حدیث باب میں تیمم کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے، علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے اس پر چند اشکالات پیش کیے ہیں:

پہلا اشکال

یہ ہے کہ یہاں ایک ضرب کا ذکر ہے جب کہ دوسری روایات میں ضربتین کا ذکر ہے، اسی لیے امام نووی فرماتے ہیں: ”الأصح المنصوص ضربتان“۔

دوسرا اشکال

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہتھیلی کی پشت پر مسح کر لینا کافی ہے، حالانکہ دونوں ہتھیلیوں کی پشت کا مسح کرنا بالاتفاق واجب ہے، ایک پر اکتفاء کی اجازت کسی کے ہاں بھی نہیں۔

تیسرا اشکال

یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ ہتھیلی کی مٹی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر استعمال کر لیا تو اب اس مٹی سے چہرے کا مسح کیسے کیا، حالانکہ وہ تو مستعمل ہو گئی ہے؟۔

چوتھا اشکال

یہ ہے کہ اس میں ذرا عین کا ذکر نہیں، جب کہ دیگر روایات میں ذرا عین تک مسح کرنے کا ذکر ہے۔

پانچواں اشکال

یہ ہے کہ اس روایت میں ترتیب کی رعایت نہیں، بلکہ مسح الکف کو مسح الوجہ پر مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ ترتیب اس کے خلاف ہے۔ (۲)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۷، عمدۃ القاری: ۴/۳۷

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۲۳۲، ۲۳۳

علامہ کرمانی کی طرف سے مذکورہ اشکالات کے جوابات

اس کے بعد علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے ان کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پہلے اور دوسرے اشکال کا جواب

عدم تسلیم سے دیا ہے کہ اس تیمم کا ایک ضرب کے ساتھ ہونا ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ ایک ہاتھ کی پشت پر مسح کرنے پر اکتفاء کرنا بالاجماع جائز نہیں، بلکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں ہتھیلیوں کا مسح کرنا واجب ہے، لہذا یہاں عبارت کو مقدر ماننا ضروری ہوگا، یعنی: ”ثم ضرب ضربة أخرى ومسح بها يديه“۔ اسی سے دوسرا اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کہ ایک ہتھیلی کے مسح پر اکتفاء کیسے جائز ہوا۔

نیز اس کا یہ جواب بھی دیا جاسکتا ہے کہ لفظ ”أو“ جو فصل کے لیے آتا ہے اسے ”واو“ کے معنی پر محمول کیا جائے جو جمع کے لیے آتا ہے۔ اور حروف میں بعض کا استعمال دوسرے بعض کی جگہ توسعاً جائز ہے۔

تیسرے اشکال کا جواب

اس احتمال سے دیا کہ مٹی مستعمل نہ ہوئی ہو، اس تقدیر پر کہ ”کف“ سے جنس کف مراد لیا جائے، (نہ کہ کف واحد) جو کفین کو بھی شامل ہوگا، اب صورت یہ ہوئی ہوگی کہ دائیں ہتھیلی سے بائیں ہتھیلی کی پشت کا مسح کیا، پھر اس کف مستعملہ کو کف غیر مستعملہ (بائیں ہتھیلی) سے رگڑا اب ان دونوں ہتھیلیوں سے اپنے چہرے کا مسح کیا۔

چوتھے اشکال کا جواب

یہ دیا کہ مسح الذراعین کا وجوب ہمیں تسلیم نہیں، اسی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ مسح الکفین کا قول روایت کے اعتبار سے اصح ہے، جب کہ مسح الذراعین کا قول اصول کے زیادہ موافق ہے۔

پانچویں اشکال کا جواب

یہ دیا ہے کہ ترتیب کی رعایت ضروری نہیں، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ آخر میں علامہ کرمانی نے فرمایا: ”هذا آخر غاية وسعنا في تقريره، ولعل عند غيرنا خير أمنه“ کہ ان اشکالات کے جوابات دینے میں

یہ ہماری آخری حد کی کوشش تھی، ممکن ہے کہ کسی کے پاس اس سے بھی بہتر جواب ہو۔ (۱)
علامہ قسطلانی اور علامہ عینی نے علامہ کرمانی کے جوابات کو مبنی بر تکلف قرار دیا ہے۔ (۲)

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ کا جواب

شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمہ اللہ نے پہلے اور تیسرے اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ ضربتین کی روایت ضربہ واحدہ کی روایت کے معارض ہے، لہذا جمع کی صورت یہ ہے کہ اصل میں ضربتین تھا اور یہاں جو ضربہ واحدہ کا ذکر ہے، اس میں تیمم کی کیفیت کی تعلیم کا ذکر ہے جمع تیمم کا نہیں، مطلب یہ ہوا کہ دو ضربیں لگائی گئی ہیں، لہذا اس تقدیر پر تراب مستعمل کے استعمال کا جواب بھی ہو گیا۔

دوسرے اشکال (الاكتفاء بمسح أحد ظهري الكف) کا جواب یہ دیا کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ ایک ہاتھ کی پشت کے مسح پر اكتفاء کرنا درست نہیں۔

چوتھے اشکال (عدم استيعاب الذراعين) کا جواب یہ دیا کہ تیمم بدل ہے وضو کا، لہذا انسب یہی ہے کہ وہ استيعاب عضو کے معاملے میں بھی وضو ہی کے مثل ہو، کہ جس طرح وضو میں استيعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں بھی ہو۔

اور پانچویں اشکال (عدم ترتیب) کا جواب یہ دیا کہ لفظ ”ثم“ حدیث مذکور میں ترتیب زمانی کے لیے نہیں، بلکہ ترتیب فی الاخبار کے لیے ہے کہ راوی نے پہلے اس کی خبر دی، پھر اُس کی۔ اور مراد وہی ترتیب ہوگی، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ”ابدأوا بما بدأ الله به“۔ (۳)

علامہ عینی رحمہ اللہ کی تحقیق

علامہ عینی رحمہ اللہ نے علامہ کرمانی رحمہ اللہ کے جوابات کو مبنی بر تکلف قرار دیا اور انہیں رد کر کے دوسرے جوابات دیئے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:

جہاں تک پہلے اشکال (ضربہ واحدہ) کے جواب کا تعلق ہے، سو علامہ کرمانی کا یہ کہنا کہ یہ ہمیں تسلیم

(۱) شرح الکرماني: ۲۳۳/۳

(۲) إرشاد الساري: ۵۹۸، ۵۹۹، عمدة القاري: ۳۷/۴

(۳) تحفة الباري: ۲۷۷/۱

نہیں، درست نہیں، اس لیے کہ وہاں ضربہ واحدہ ہی کا ذکر ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (إنما یکفیک کے ذریعے) اسے کافی قرار دیا ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ ضربہ واحدہ کو جواز پر محمول کیا جائے اور جہاں ضربتین کا ذکر آیا ہے اسے کمال پر محمول کیا جائے، یہ تطبیق زیادہ بہتر ہے، باقی امام نووی کے اس قول ”الأصح المنصوص ضربتان“ کو حدیث کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ تو انہوں نے مذہب بیان کیا ہے۔

اور جہاں تک دوسرے اشکال کے جواب کا تعلق ہے، سو علامہ کرمانی کا اس کے متعلق تقدیری عبارت ”ثم ضرب ضربة أخرى ومسح بها یدیه“ نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اصل فرض ضربہ واحدہ سے ادا ہو جاتا ہے، جس طرح کہ وضو میں۔

نیز جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ ایک ضرب تیمم کے لیے کافی ہے، یہی ابن المذہب نے ذکر کیا ہے اور اسی کو انہوں نے اختیار کیا ہے اور یہی امام بخاری رحمہ اللہ کا مختار ہے، اسی لیے انہوں نے اس پر مستقل باب بھی قائم کیا ہے۔

تیسرے اشکال کا جو جواب دیا ہے اس کا تکلف بالکل ظاہر ہے، صحیح جواب یہ ہے کہ مٹی پر مستعمل وغیرہ مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگتا، یہ حکم پانی کے ساتھ خاص ہے۔

چوتھے اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ وجوب مسح الذراعین ہمیں تسلیم نہیں، پھر اس کی تائید میں کہا کہ مسح الکفین روایت کے اعتبار سے اصح اور مسح الذراعین اصول کے زیادہ موافق ہے۔ میری (یعنی رحمہ اللہ) رائے یہ ہے کہ اس صورت میں تو پھر چوتھا اشکال وارد ہی نہیں ہوتا، جب مسح الکفین ہی واجب ہے، تو حدیث مذکور میں بھی تو اسی کا ذکر ہے، اب مسح الذراعین کے قول سے اشکال کیسے ہوگا، جب اس کے وجوب سے انکار کر لیا جائے۔

پانچویں اشکال کا یہ جواب دیا کہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق ترتیب ضروری نہیں۔ اس میں تو مخالف مذہب کے قول سے استعانت ہے۔ اس کی ضرورت نہیں۔ (۱)

أفلم تر عمر لم یقنع بقول عمار

کیا تم نے دیکھا نہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بات پر قناعت نہیں کی۔

یہی کریمہ اور اصیلی کی روایت ہے، بعض روایات میں ”ألم تر“ بغیر فاء کے ہے۔ (۱)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بات پر قناعت اس لیے نہیں کی کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بتایا تھا کہ وہ (حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ) ان کے ساتھ تھے، جیسا کہ آگے یعلیٰ بن عبید کی روایت میں آ رہا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو وہ قصہ یاد نہیں آ رہا تھا، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے فرمایا تھا، جیسا کہ مسلم کی روایت میں عبدالرحمن بن ابزی کے طریق میں ہے: ”أتق الله يا عمار“ تو حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا: ”إن شئت لم أحدث به“ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے جواب میں فرمایا: ”نوليك ما توليت“۔ (۲)

امام نووی وغیرہ فرماتے ہیں کہ ”أتق الله يا عمار“ کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ تم بیان کر رہے ہو اس کے بیان کرنے میں اللہ سے ڈرو، شاید تم بھول رہے ہو یا تمہیں اشتباہ ہو گیا ہے، اس لیے کہ میں بھی اس قصے میں موجود تھا اور مجھے ایسی کوئی بات یاد نہیں۔

حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول ”إن شئت لم أحدث به“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر آپ اس حدیث کو بیان کرنے کی بہ نسبت بیان نہ کرنے میں مصلحت سمجھتے ہیں، تو میں آپ کی رائے سے اتفاق کر لوں گا، اس لیے کہ غیر معصیت میں آپ کی اطاعت کرنا مجھ پر واجب ہے اور میں اس کی تبلیغ کر کے عہدہ برآ ہو چکا ہوں، اب بیان نہ کرنے میں میرے لیے کوئی مضائقہ کی بات نہیں، نہ ہی کتمان علم اس سے لازم آئے گا۔

اور اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں اسے اتنی کثرت سے بیان نہیں کروں گا کہ یہ لوگوں میں مشہور ہو جائے، البتہ کبھی کبھی بیان کر لیا کروں گا۔

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جواب ”نوليك ما توليت“ کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی ذمہ داری پر اسے بیان کر سکتے ہو اور یاد نہ آنے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ واقع اور نفس الامر میں بھی ایسا نہ ہو، لہذا آپ کو اس حدیث کے بیان کرنے سے منع کرنا میرے لیے مناسب نہیں، آپ اسے اپنی صوابدید پر بیان کر سکتے ہیں۔ (۳)

(۱) إرشاد الساري: ۵۹۹/۱، فتح الباري: ۳۵۷/۱، عمدة القاري: ۳۷/۴، تحفة الباري: ۲۷۷/۱

(۲) مسلم، رقم: (۳۶۸/۸۲۱)

(۳) شرح النووي: ۲۸۵/۳، إكمال إكمال المعلم: ۱۲۴/۲، فتح الباري: ۳۵۷/۱، مکمل إكمال

قصہ مذکورہ میں ترتیب استدلال پر اشکال اور اس کی توجیہ

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے جواز التیمم للجب کے استدلال میں دو چیزیں پیش کی تھیں: ایک آیت مائدہ اور دوسری حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں کہ اس مناظرے کی جو ترتیب عمر بن حفص کی روایت میں ہے وہی درست ہے۔ یہاں ابو معاویہ کے طریق میں جو ترتیب مذکور ہے یہ درست نہیں، کہ انہوں نے پہلے آیت سے استدلال کیا، پھر حدیث سے، اور جب آیت سے استدلال کیا گیا تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا، لیکن یہ عذر کیا کہ مصلحت کی وجہ سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے۔

اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے جوازِ تیمم جب کا اعتراف کر لیا، تو پھر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا، اس کی تو حاجت ہی نہ رہی تھی؟

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جوازِ تیمم کا اعتراف کر لیا تھا، اس کے بعد جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے سامنے حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ پیش کی، تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً جب حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جوازِ تیمم کے لیے آیت مائدہ سے استدلال کیا، تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کا اعتراف تو کر لیا، لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ جواز کا فتویٰ دینا مصلحت کے خلاف ہے۔ پھر اس کے بعد ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ پیش کی، جس کا مقصد جوازِ تیمم کے خلاف مصلحت ہونے کی تردید تھا، تو اب اس پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کی دلیل پر نقد کیا۔ تو درحقیقت ان کا یہ نقد اصل جواز پر نہ تھا جس کا وہ اعتراف کر چکے تھے، بلکہ مصلحت کے انکار کرنے پر تھا۔

اور جو ترتیب عمر بن حفص کی روایت میں ہے، اس پر کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ (۱)

وَرَّادٌ يَعْلَى : عَنْ الْأَعْمَشِ ، عَنْ شَقِيقٍ : كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى ، فَقَالَ أَبُو مُوسَى :
أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعَمَرَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَنِي أَنَا وَأَنْتَ ، فَاجْتَنِبْتُ ، فَتَمَعَكْتُ بِالصَّبِيِّ ،
فَأَتَيْتَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ ، فَقَالَ : (إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا) . وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَاحِدَةً .
[ر : ۳۳۸]

یعلیٰ نے اعمش عن شقیق کے طریق سے یہ زیادتی بیان کی ہے۔

یعلیٰ

یہ یعلیٰ بن عبید بن ابی امیہ الایادی لکھی الطنافسی الکوفی ہیں۔ ابو یوسف ان کی کنیت ہے، محمد بن عبید، عمر
بن عبید اور ابراہیم بن عبید کے بھائی ہیں۔ (۱) سعید
یہ یزید بن کيسان، یحییٰ بن انصاری، موسیٰ الجعفی، حجاج بن دینار، اسماعیل بن ابی خالد، عبدالرحمن بن
زیاد بن النعمان الافریقی، محمد بن اسحاق، زکریا بن ابی زائده، سفیان ثوری اور سلیمان اعمش سے روایت کرتے ہیں۔
ان سے ابراہیم بن یعقوب الجوزجانی، عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ، عثمان بن محمد بن ابی شیبہ، اسحاق بن
راہویہ، عبدالأعلیٰ بن واصل بن عبدالأعلیٰ، محمد بن اسماعیل بن علیہ، محمد بن عبداللہ بن نمیر، ان کے بھائی محمد بن عبید
الطنافسی، محمد بن مقاتل المروزی، محمود بن غیلان اور ہارون بن عبداللہ الحمال وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ (۲)
سفیان ثوری سے ذکر کردہ روایت میں انہیں بعض نے ”لین“ اور بعض نے ”ضعیف“ کہا ہے اور باقی
شیوخ کی مرویات میں انہیں ”ثقة“ قرار دیا گیا ہے۔ (۳)

(۱) تہذیب الکمال: ۳۸۹/۳۲، سیر أعلام النبلاء: ۴۷۶/۹

(۲) شیوخ وتلامذہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: تہذیب التہذیب: ۴۰۲/۱۱، تہذیب الکمال: ۳۸۹/۳۲-۳۹۱، سیر

أعلام النبلاء: ۴۷۶/۹، الجرح والتعديل: ۳۷۱/۹

(۳) فقال الحافظ المزني: "قال عثمان بن سعيد الدارمي: عن يحيى بن معين: ضعيف في سفیان، ثقة في

غيره". (تہذیب الکمال: ۳۹۱/۳۲) كذا في تہذیب التہذیب: ۴۰۳/۱۱، والجرح والتعديل: ۳۷۲/۹،

و خلاصة الخزرجي، ص: ۴۳۸، والكاشف: ۲۸۲/۳

وقال الحافظ ابن حجر: "ثقة إلا في حديثه عن الثوري، ففيه لين". (تقريب التہذیب، رقم

صالح بن احمد اپنے والد احمد بن حنبل سے نقل کرتے ہیں: "کان صحیح الحدیث، وکان صالحاً

فی نفسه"۔ (۱)

امام ابو حاتم فرماتے ہیں: "صدوق، وهو أثبت أولاده فی الحدیث"۔ (۲)

احمد بن یونس کہتے ہیں: "ما رأیت أحدا یزید بعلمه الله تعالى إلا یعلی بن عبیید، ما رأیت

أفضل منه"۔ (۳)

حافظ ذہبی کہتے ہیں: "ثقة عابد"۔ (۴)

محمد بن سعد کہتے ہیں: "وکان ثقة، کثیر الحدیث"۔ (۵)

دارقطنی کہتے ہیں: "بنو عبید کلهم ثقات"۔ (۶)

ابن عمار موصی کہتے ہیں: "أولاد عبید کلهم ثبت، وأحفظهم یعلی"۔ (۷)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "ثقة"۔ (۸)

وقال الذهبي: "وقيل: لم يكن يعلی بالمتقن لما حمل عن سفيان الثوري". (سير أعلام النبلاء:

٤٧٧/٩)

(۱) تهذيب الكمال: ٣٩١/٣٢، تقريب التهذيب: ٤٠٢/١١، ٤٠٣، تذكرة الحفاظ: ٣٣٤/١، سير أعلام

النبلاء: ٤٧٧/٩، الجرح والتعديل: ٣٧١/٩

(۲) الجرح والتعديل: ٣٧٢/٩، تهذيب الكمال: ٣٩١/٣٢، تهذيب التهذيب: ٤٠٣/١١، سير أعلام

النبلاء: ٤٧٧/٩، تذكرة الحفاظ: ٣٣٤/١

(۳) سير أعلام النبلاء: ٤٧٧/٩، تهذيب الكمال: ٣٩٢/٣٢، تذكرة الحفاظ: ٣٣٤/١، تهذيب التهذيب:

٤٠٣/١١

(۴) الكاشف، رقم الترجمة: (٦٥٠٢)، ٢٨٢/٣

(۵) الطبقات الكبرى لابن سعد: ٣٩٧/٦، كذا في تهذيب التهذيب: ٤٠٣/١١

(۶) تهذيب التهذيب: ٤٠٣/١١

(۷) تهذيب التهذيب: ٤٠٣/١١

(۸) تقريب التهذيب، رقم الترجمة: (٧٨٧٣)، ٣٤١/٢

اسحاق بن منصور یحییٰ بن معین سے نقل کرتے ہیں: ”ثقة“۔ (۱)

ابن حبان نے انہیں کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ (۲)

یہ کتب ستہ کے راوی ہیں۔ (۳)

۱۱ھ میں ان کی ولادت ہے۔ (۴)

محمد بن عبد اللہ بن نمیر، امام بخاری، ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ فرماتے ہیں کہ ۲۰۹ھ میں ان کا انتقال

ہوا۔ (۵)

قولہ: ”وزاد یعلیٰ“: علامہ کرمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ یا تو محمد بن سلام کی سند کے تحت داخل

ہے، یا امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے تعلیق ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ

(۱) تہذیب الکمال: ۳۹۱/۳۲، تہذیب التہذیب: ۴۰۳/۱۱، الجرح والتعديل: ۳۷۲/۹

وروی الکوسج عن ابن معین: ”ثقة“۔ (سير أعلام النبلاء: ۴۷۷/۹)

وروی جماعة عن ابن معین: ”ثقة“۔ (تذكرة الحفاظ: ۳۳۴/۱)

(۲) کتاب الثقات لابن حبان: ۶۵۴، ۶۵۳/۷

(۳) تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲

(۴) الطبقات الكبرى: ۳۹۷/۶، تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲، تہذیب التہذیب: ۴۰۳/۱۱

(۵) تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲، التاريخ الكبير للإمام البخاري: ۴۱۹/۸، تذكرة الحفاظ: ۳۳۴/۱، تقریب

التہذیب: ۳۴۱/۲، الکاشف: ۲۸۲/۳، خلاصة الخزرجي: (ص: ۴۳۸)

وزاد أبوداؤد: ”في شوال“۔ (تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲)

وقال محمد بن سعد: ”وتوفي بالكوفة يوم الأحد لخمس ليال خلون من شوال، سنة تسع ومائتين

في خلافة المأمون“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد: ۳۹۷/۶)

كذا في تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲، وسير أعلام النبلاء: ۴۷۷/۹، وکتاب الجمع بين رجال

الصحيحين، لابن القيسراني، رقم الترجمة: ۵۸۷/۲، ۲۲۹۲، وقال ابن حبان: ”مات سنة تسع ومائتين في

شهر رمضان، وقد قيل: سنة سبع“۔ (کتاب الثقات لابن حبان: ۶۵۴/۷)

كذا في تہذیب الکمال: ۳۹۲/۳۲، وتہذیب التہذیب: ۴۰۳/۱۱

نے یعلیٰ سے سماع کیا ہو، اس لیے کہ انہوں نے ان کا زمانہ پایا تھا۔ (۱)
دیگر شرح نے اسے امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف سے تعلیق قرار دیا ہے۔ (۲)

تعلیق مذکور کی تخریج

امام بخاری رحمہ اللہ نے یعلیٰ بن عبید کی جو روایت یہاں تعلیقاً ذکر کی ہے، امام احمد نے اپنی سند میں اسے موصولاً ذکر کیا ہے۔ ونصہ:

”حدثنا يعلى بن عبيد، حدثنا الأعمش، عن شقيق قال: كنت جالسا مع عبد الله وأبي موسى، فقال أبو موسى: يا أبا عبد الرحمن، الرجل يجنب ولا يجد الماء أيسلي؟ قال: لا. قال: ألم تسمع قول عمار لعمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني أنا وأنت، فأجنبيت فتمعكت بالصعيد، فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه، فقال: إنما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة. فقال: إني لم أر عمر قنع بذلك. قال: فكيف تصنعون بهذه الآية ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾؟ قال: إنا لو رخصنا لهم في هذا كان أحدهم إذا وجد الماء البارد تمسح بالصعيد. قال الأعمش: فقلت لشقيق: فما كرهه إلا لهذا“۔ (۳)

اسی طرح اسماعیلی نے بھی اپنی مستخرج میں ”ابن زیدان، عن أحمد بن حازم، عن يعلى، عن الأعمش“ کے طریق سے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (۴)

(۱) شرح الکرمانی: ۲۳۳/۳

(۲) انظر: عمدة القاري: ۳۸/۴، فتح الباري: ۴۵۷/۱، إرشاد الساري: ۵۹۹/۱

(۳) مسند الإمام أحمد، تحت مسندات عمار بن ياسر رضي الله تعالى عنه، رقم: (۱۸۵۲۴)، ۶/۲۶۵،

۲۶۶، وانظر كذلك: تغليق التعليق: ۱۹۱/۲

(۴) كذا في عمدة القاري: ۳۸/۴، وتغليق التعليق: ۱۹۲/۲

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثني أنا وأنت

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور آپ کو بھیجا تھا۔

یہی وہ زیادتی ہے جو یعلیٰ بن عبید کے طریق سے ہے، اسی کے لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے یعلیٰ بن عبید کی اس روایت کو یہاں تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ اسی سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عذر کی وضاحت ہوتی ہے کہ انہوں نے کہا تھا کہ میں بھی اس واقعہ میں موجود تھا اور یہ کہ مجھے ایسی کوئی بات یاد نہیں، البتہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے توقف کرنے میں چونکہ کوئی عذر نہیں تھا، اس لیے ان سے رجوع بھی مروی ہے، جسے ابن ابی شیبہ نے سند منقطع کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۱)

قوله: "بعثني أنا وأنت": اس ترکیب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "أنا" ضمیر مرفوع ہے اور یہ تاکید واقع ہو رہا ہے "بعثني" میں یاء متکلم سے جو ضمیر منصوب ہے، تو ضمیر منصوب کی تاکید ضمیر مرفوع سے کیسے لائی گئی، حالانکہ تاکید تابع ہے اور متبوع اور تابع کے اعراب میں مطابقت ضروری ہے، یہی حال "أنت" کا بھی ہے، اس لیے کہ وہ معطوف ہے "أنا" پر اور معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے، لہذا قاعدے کی رو سے "بعثني إياي وإياك" ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ضمائر میں تبادلہ ہوتا رہتا ہے، ایک ضمیر دوسرے کی جگہ استعمال ہوتی ہے، چنانچہ یہاں بھی ضمیر مرفوع منصوب کی جگہ استعمال ہوئی ہے۔ (۲)

ومسح وجهه وكفيه واحدة

اور اپنے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا ایک مرتبہ مسح کیا۔

"واحدة" صفت ہے موصوف محذوف کی، حافظ ابن حجر نے "مسحة" مقدر مانا ہے، یعنی "مسحة واحدة"۔ دوسرے شرح نے یہ احتمال بھی بیان کیا ہے کہ موصوف مقدر "ضربة" ہو، یعنی "ضربة واحدة"۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا ایک مرتبہ مسح کیا۔ دوسری صورت میں

(۱) فتح الباری: ۴۵۷/۱

(۲) شرح الکرمانی: ۲۳۳/۳، ۲۳۴، عمدة القاری: ۳۸/۴، إرشاد الساری: ۵۹۹/۱، تحفة الباری:

مطلب ہوگا کہ ایک ضرب سے چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کا مسح کیا۔

یہی دوسری تقدیر امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض کے موافق و مناسب ہے، اس لیے کہ انہوں نے ترجمہ کا

عنوان ”باب التیمم ضربہ“ رکھا ہے۔ اور اسی سے امام بخاری رحمہ اللہ کا ترجمہ ثابت ہوگا۔ (۱)

علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے ”مسحۃ واحدة“ کی تقدیر کو ظاہر و متبادر قرار دیا ہے اور کہا کہ اس تقدیر پر تیمم

ضرعتین کے ساتھ ہوگا۔ اور ”ضربۃ واحدة“ کی تقدیر پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اس صورت میں جب چہرے کا مسح ہو جائے گا تو پھر اس کے بعد کفین کا مسح کس طرح کیا جائے گا، کہ وہ مٹی تو مستعمل ہوگئی؟

پھر اس کا جواب یہ دیا کہ جن حضرات کے نزدیک مٹی مستعمل نہیں ہوتی، ان کے مذہب کے مطابق تو

یہ اشکال واقع ہی نہیں ہوتا، اور ہمارے مذہب کے مطابق (کہ مٹی ہمارے نزدیک مستعمل ہوتی ہے) اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ ایک ہتھیلی سے چہرے پر مسح کرے، پھر دوسری غیر مستعمل ہتھیلی سے مستعمل ہتھیلی پر تھوڑا سا غبار چھڑک لے اور اس کے بعد ہاتھوں کا مسح کرے۔

یا یہ صورت اختیار کرے کہ ایک ہاتھ سے چہرے کا مسح کرنے کے بعد دوسرے ہاتھ کو (جس کی مٹی غیر

مستعمل ہوگی) اس کے ساتھ مل لے، پھر اس سے ہاتھوں کا مسح کر لے۔ (۲)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں، ”مسحۃ واحدة“ کی تقدیر کی صورت میں یہاں کوئی لفظ

اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تیمم ضرعتین کے ساتھ ہوگا۔ اسی طرح تراب کے مستعمل ہونے پر جو دو توجیہات

علامہ کرمانی نے پیش کی ہیں ان میں سے کوئی بھی حدیث مذکور سے سمجھ نہیں آتی۔ (۳)

حدیث باب سے مستنبط چند فوائد

۱۔ علامہ کرمانی فرماتے ہیں کہ حدیث باب سے معلوم ہوا کہ تیمم میں ترتیب کو ترک کرنا بھی جائز ہے،

اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دونوں ہتھیلیوں کا مسح کیا، پھر چہرے کا۔ (۴)

(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۷، عمدۃ القاری: ۴/۳۸، إرشاد الساری: ۱/۵۹۹، شرح الکرمانی: ۳/۲۳۴،

تحفة الباری: ۱/۲۷۷

(۲) شرح الکرمانی: ۳/۲۳۴

(۳) عمدۃ القاری: ۴/۳۸

(۴) شرح الکرمانی: ۳/۲۳۴

۲- علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ حدیث باب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں ایک ضرب ہے، جو چہرے اور دونوں ہتھیلیوں کے لیے ہے۔ (۱)

۳- یہ بھی فرمایا کہ حضرت عمر، عمار بن یاسر، عبداللہ بن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم کا جو قصہ یہاں مذکور ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما ملامتہ البشرین سے انتقاض طہارت کے قائل تھے۔ (۲)

اقول: یہ استنباط اس بات پر مبنی ہے کہ یہ دونوں حضرات تیمم جب کے قائل نہیں تھے اور آیت مائدہ میں ”ملا مسمۃ“ سے ”ملا مسمۃ البشرین فیما دون الجماع“ مراد لیتے تھے، جب کہ سابق میں ہم علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق ذکر کر چکے ہیں، جو اس کے خلاف ہے۔

۴- علامہ خطابی حدیث باب میں مذکور قصہ کے تناظر میں بعض حضرات کا یہ اشکال ذکر کرتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا، ”فکیف تصنعون بهذه الآیۃ فی سورۃ المائدۃ: ﴿فلم تجدوا ماء فتیمموا صعبا طیباً﴾ اور اس کے جواب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا: ”لو رخص لهم فی هذا لاوشکوا إذا برد علیهم الماء أن یتیمموا الصعب“ پھر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا: ”فلانما کرہتم هذا لذا“ اس مناظرے کے ظاہر سے آیت تیمم کے حکم کا ابطال لازم آتا ہے، اس لیے کہ اگر کوئی اس آیت کو غیر محل میں استعمال کرے اور ذرا سی سردی کی وجہ سے غسل چھوڑ کر تیمم کرے، تو یہ تو اس کا اپنا فعل ہے، اس میں آیت پر عمل کو ترک کرنے کی کیا حاجت اور کیا جواز ہے؟

نیز اگر کوئی اس کو غیر محل میں استعمال کرتا ہے، تو اس سے یہ بات بھی بعید نہیں کہ وہ بالکل ہی طہارت کو ترک کر دے، تو اگر اسی وجہ سے آیت کے مضمون پر عمل کو چھوڑ دیا جائے، تو پھر آیت کا موجب اور حکم کیا باقی رہ جاتا ہے؟

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو آیت میں مذکور رخصت کو باطل قرار دیا اور یہ کہا کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، اس سے تو اس شخص سے نماز کا ساقط کرنا لازم آئے گا، جو شرعاً نماز کا مکلف اور اس کی

(۱) أعلام الحديث: ۳۴۵/۱

(۲) أعلام الحديث: ۳۴۵/۱

ادائیگی پر مامور ہے، پھر اس رخصت کو ختم کرنے کی کیا وجہ ہے؟

علامہ خطابی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ مذہب ہرگز نہیں تھا جو اس قائل و معترض کا گمان ہے، کہ وہ ملامہ سے جماع مراد لیتے تھے اور مذکورہ مصلحت کی وجہ سے جنبی کو تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے، بلکہ وہ تو ملامہ کی ایسی تاویل کرتے تھے، جو آیت کے مناسب بھی ہے اور احوط بھی، یعنی: ملامسہ البشرین فیما دون الجماع۔ اس لیے کہ اگر وہ ملامہ کو جماع کے معنی میں لیتے، تو اس کا مفہوم جنبی کے لیے رخصت تیمم کا ہوتا، اب معمولی عذر سے بھی لوگ تیمم کرتے، جس کی وجہ سے آیت کا حکم اور موجب باقی نہیں رہتا، اسی لیے انہوں نے اس سے ”لامسة البشرة“ مراد لیا ہے۔

نیز اگر وہ اس سے جماع مراد لیتے، پھر اس کے باوجود بھی تیمم کی اجازت نہ دیتے، تو یہ تو آیت کریمہ کی صریح مخالفت ہوتی، جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے جلیل القدر عالم و فقیہ کی شان سے بہت دور کی بات ہے۔ (۱)

أقول: إن ما ذكره العلامة المحدث الكشميري رحمه الله في تحقيق مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما يخالف ما ذكرهنا، وقد نبه العلامة على تسامح الشراح في هذا المقام، فتنبه له.

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث موصول میں ”ضرب بكفه ضربة على الأرض“ سے اور تعلیق میں ”ومسح وجهه وكفيه واحدة“ سے ترجمۃ الباب ثابت ہوتا ہے، اگر اسے ”ضربة واحدة“ کی تاویل میں لیا جائے۔ (۲)

باب

اختلاف نسخ

اکثر نسخوں میں یہ باب اسی طرح مجرد یعنی بغیر کسی ترجمہ کے ہے، جب کہ اصیلی کی روایت میں اصلاً یہ

(۱) أعلام الحديث: ۱/۳۴۴، ۳۴۵

(۲) عمدة القاري: ۴/۳۸، إرشاد الساري: ۱/۵۹۹، شرح الکرمانی: ۳/۲۳۴

باب موجود ہی نہیں، لہذا اصیلی کی روایت کے مطابق یہاں جو حدیث ہے وہ ترجمہ سابقہ کے تحت داخل ہے۔ اور اکثر کی روایت کے مطابق باب سابق کے لیے بمنزلہ فصل کے ہوگا اور اس کا کوئی اعراب نہیں ہوگا، اس لیے کہ اعراب ترکیب کے بعد آتا ہے اور یہاں ترکیب نہیں۔ (۱)

ترجمہ الباب کا مقصد

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ باب غلط ہے اور یہ روایت پہلے باب کی ہے، صحیح نسخوں میں یہاں باب نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ (۲)

عام شرح کی رائے

عام شرح، علامہ کرمانی، حافظ ابن حجر، محقق عینی اور علامہ قسطلانی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ مذکورہ روایت سے ضربہ واحدہ کا ثبوت صراحۃً نہیں ہوتا، اس لیے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ باب باندھ لیا۔ اور یہاں ”علیک بالصعید“ کے اطلاق سے استدلال کیا، کہ اس میں ضربہ یا ضربتین کی تقیید نہیں، لہذا اقل متعین ہے اور وہ ضربہ واحدہ ہے۔ (۳)

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ کی رائے

حضرت شیخ الحدیث صاحب نور اللہ مرتدہ عام شرح کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض اس باب سے ایک اشکال کا جواب دینا ہے۔ اور وہ اشکال یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو تیمم میں ترغ کو اختیار کیا، تو آیا انہیں آیت تیمم معلوم تھی یا نہیں؟ اگر معلوم تھی تو پھر ترغ کیوں کیا، اس میں تو تیمم کا طریقہ مذکور ہے؟ اور اگر معلوم نہیں تھی تو پھر ان کو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پانی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں مٹی اس کے قائم مقام ہوتی ہے، حالانکہ مٹی میں تو ظاہر اور

(۱) عمدة القاري: ۴/۳۸، فتح الباري: ۱/۴۵۷، إرشاد الساري: ۱/۶۰۰

(۲) شرح تراجم أبواب البخاري: (ص: ۲۰)

(۳) شرح الكرمانی: ۳/۲۳۵، فتح الباري: ۱/۴۵۷، عمدة القاري: ۴/۳۸، إرشاد الساري: ۱/۶۰۰

بھی زیادہ تلویش ہے؟۔ شرح اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت تیم پہلے صرف ﴿فَتَيْمَمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ تک نازل ہوئی تھی جس میں تیم کا حکم دیا گیا تھا، آگے جو تیم کا طریقہ مذکور ہے وہ حصہ نازل نہیں ہوا تھا۔ اور اسی قدر حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم میں تھی، اسی لیے انہوں نے دیکھا کہ غسل میں چونکہ سارے بدن پر پانی بہایا جاتا ہے، لہذا تیم میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا، چنانچہ انہوں نے مٹی پر لوٹ لگائی۔ مگر مجھے اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ یہ بات خالص نقل سے تعلق رکھتی ہے، لہذا اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے اور کسی روایت میں یہ نہیں آیا کہ آیت تیم الگ الگ نازل ہوئی ہے، نہ ہی کسی مفسر نے اس کا ذکر کیا ہے۔ لہذا میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ دے رہے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت میں صرف ”عليك بالصعيد“ سن رکھا تھا اور تمام صحابہ کا آیت سن لینا ضروری نہیں، تو ممکن ہے کہ انہوں نے آیت نہ سنی ہو اور ”عليك بالصعيد“ کے عموم پر نظر کرتے ہوئے تیم کو غسل پر قیاس کیا اور مٹی میں لوٹ لگائی۔ (۱)

۳۴۱ : حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ : أَخْبَرَنَا عَوْفٌ ، عَنْ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ الْخُزَاعِيُّ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلًا مُعْتَرِلًا ، لَمْ يُصَلِّ فِي الْقَوْمِ ، فَقَالَ : (يَا فَلَانُ ، مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ) . فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَصَابَتْني جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ ، قَالَ : (عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ) . [ر : ۳۳۷]

تراجم روات

اس حدیث کے جملہ روات پیچھے گزر چکے ہیں۔ (۳)

(۱) الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، الكنز المتواری: ۳/۳۴۱، ۳۴۲

(۲) الحدیث، قد مر تخريجہ كاملاً فی ”باب الصعيد الطيب وضوء المسلم، يكفيه من الماء“

(۳) عبدان

یہ ان کا لقب ہے۔ نام عبد اللہ بن عثمان بن جبلة ہے۔ ان کا تذکرہ بدء الوحي کی پانچویں حدیث کے تحت گزر چکا ہے۔
دیکھیے: کشف الباری، بدء الوحي و کتاب الإیمان: ۱/۴۶۱، ۴۶۲
أخبرنا عبد الله

یہ مشہور امام عبد اللہ بن المبارک بن واضح الحظلی المروزی ہیں۔ ان کے احوال بھی بدء الوحي کی پانچویں حدیث کے تحت آچکے ہیں۔ دیکھیے: کشف الباری، بدء الوحي و کتاب الإیمان: ۱/۴۶۲

شرح حدیث

یا فلان، ما منعک أن تصلي في القوم

اے فلاں! تجھے کس چیز نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے روک رکھا۔

”یا فلان“ یہ اس شخص کے علم (نام) سے کنایہ ہے۔ یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اسی طرح (کنایہ سے) مخاطب کیا، یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو نام سے مخاطب کیا، مگر راوی نے بھول جانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے کنایہ سے اس کا ذکر کیا۔ (۱)

”ما منعک“ ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے، جب کہ ابن عساکر کی روایت میں ”ما یمنعک“ مضارع

کے صیغہ کے ساتھ آیا ہے۔ (۲)

”أن تصلي في القوم“: یہ جملہ ”أن“ ناصبہ کے ذریعہ مصدر کی تاویل میں ہے، پھر اس کے محل اعراب میں دو مشہور مذہب ہیں: ایک یہ کہ یہ محل نصب میں ہے، دوسرا یہ کہ محل جر میں ہے۔ پہلی صورت میں یہ فعل ”منعک“ کے لیے مفعول ثانی ہے، دوسری صورت میں یہ حرف جر کے لیے مجرور ہے، جسے عبارت سے

= أخبرنا عوف

یہ ابوسعید مخیم بن سعید بن فروخ التمیمی البصری القطان ہیں۔ ان کا ترجمہ کتاب الإیمان، باب من الإیمان أن یحب لأخیه ما یحب لنفسه کے تحت گزر چکا ہے۔ دیکھیے: کشف الباری، کتاب الإیمان: ۳، ۲/۲

عن أبي رجاء

یہ عمران بن ملحان عطاردی بصری ہیں۔ اپنی کنیت ابورجاء سے زیادہ مشہور ہیں۔ ان کا تذکرہ پیچھے ”باب الصعید الطیب وضوء المسلم، یکفیه من الماء“ کے تحت گزر چکا ہے۔

عمران بن حصین الخزاعي

یہ صحابی رسول عمران بن حصین بن عبید بن خلف خزاعی رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں۔ ان کے احوال بھی ”باب الصعید الطیب وضوء المسلم، یکفیه من الماء“ کے تحت آچکے ہیں۔

(۱) إرشاد الساري: ۶۰۰/۱، تحفة الباري: ۲۷۸/۱

(۲) إرشاد الساري: ۶۰۰/۱، تحفة الباري: ۲۷۸/۱

ساقط کر دیا گیا ہے، اصل میں یوں تھا: ”ما منعك من أن تصلي في القوم“۔ (۱)

أصابتنی جنابہ ولا ماء

مجھے نہانے کی حاجت ہے اور پانی نہیں۔

”ولا ماء“ مبنی بر فتح ہے اور اس سے مراد عموم نفی ہے، کما ذکرنا۔ گویا انہوں نے پانی کی موجودگی کی

بالکلیہ نفی کی اپنے عذر کے اظہار میں۔ (۲)

یہ حدیث اس طویل حدیث کا ایک مختصر سا ٹکڑا ہے جو ”باب الصعیذ الطیب وضوء المسلم، یکفیه

من الماء“ کے تحت گزری ہے۔ (۳)

وہیں اس کی مکمل تشریح اور جملہ مباحث ہم ذکر کر چکے ہیں۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت

حدیث مذکور کی ترجمۃ الباب سے مطابقت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس میں تو اس بات کی کوئی تصریح

نہیں کہ تیمم میں ایک مرتبہ ضرب لگائی جائے گی، پھر ترجمہ کیسے ثابت ہوتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اصلی کی روایت کے مطابق ”علیک بالصعیذ“ کے اطلاق سے ترجمہ سے

مناسبت ہوتی ہے، اس لیے کہ اصلی کی روایت میں یہاں اصلاً کسی بھی باب کا ذکر نہیں، لہذا یہ حدیث باب

سابق کے تحت داخل ہوگی اور باب سابق کا عنوان ”التیمم ضربہ“ ہے جو ”علیک بالصعیذ“ کے اطلاق اور

عموم سے ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ اس میں ضربہ واحدہ یا ضربتین کی کوئی تقید نہیں، لہذا احتمال دونوں کا ہے اور

اس سے بہر حال ضربہ واحدہ متیقن ہے، اس لیے کہ وہ اقل ہے، لہذا اس اطلاق سے ضربہ واحدہ کا ثبوت

ہوا۔ (۴)

(۱) إرشاد الساري: ۶۰۰/۱

(۲) إرشاد الساري: ۶۰۰/۱

(۳) عمدة القاري: ۳۸/۴؛ إرشاد الساري: ۶۰۰/۱

(۴) عمدة القاري: ۳۸/۴، شرح الکرماني: ۲۳۵/۳، شرح تراجم أبواب البخاري: (ص: ۲۰)، إرشاد

الساري: ۶۰۰/۱، فتح الباري: ۴۵۷/۱، الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، الكنز المتواري: ۳۴۱/۳

اکثر کی روایت میں چونکہ یہاں باب بلا ترجمہ ہے اس لیے اس صورت میں یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا، بلکہ ترجمہ کا اطلاق اور بلا عنوان ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ اس حدیث کا تیمم کے کسی خاص احکام کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں، بلکہ اس میں صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جنبی وغیرہ کے لیے تیمم میں صعید (پاک مٹی وغیرہ) کا استعمال کافی ہے۔ (۱)

حنفیہ کے ہاں تیمم کا طریقہ

تیمم کا طریقہ یہ ہے کہ جنس ارض (پاک مٹی وغیرہ) پر دونوں ہاتھوں کو ہتھیلیوں کی اندرونی جانب سے کشادہ کر کے مارے اور ملتا ہوا آگے کو لائے اور پھر پیچھے لے جائے، پھر ان کو اٹھا کر اس طرح جھاڑے کہ دونوں ہتھیلیوں کو نیچے کی طرف مائل کر کے دونوں انگوٹھوں کو آپس میں ٹکرا دے، کہ زائد مٹی گر جائے، (دونوں ہتھیلیوں کو آپس میں مل کر نہ جھاڑے کہ اس سے ضرب باطل ہو جائے گی) اور اگر زیادہ مٹی لگ جائے، تو پھونک مار کر اڑا دے، پھر دونوں ہاتھوں سے اپنے پورے منہ کا اوپر سے نیچے تک اس طرح مسح کرے کہ کوئی جگہ باقی نہ رہے، (اگر ایک بال برابر بھی جگہ مسح سے رہ گئی تو تیمم نہیں ہوگا) (۲) ڈاڑھی کا خلال بھی کرے۔

پھر پہلے کی طرح دونوں ہاتھ مٹی پر مارے اور جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی تین انگلیاں (شہادت کی انگلی اور انگوٹھے کو چھوڑ کر) دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے سوا چاروں انگلیوں کے سرے پر پشت کی جانب رکھ کر کہنیوں تک اس طرح کھینچ لائے کہ بائیں ہاتھ کی ہتھیلی بھی کچھ لگ جائے (کہنیوں کا مسح بھی ہو جائے)، پھر باقی دونوں انگلیوں (یعنی انکشت شہادت اور انگوٹھا) اور ہاتھ کی باقی ہتھیلی کو اندر کی جانب رکھ کر کہنی کی طرف سے

(۱) عمدة القاري: ۳۸/۴، شرح الکرماني: ۲۳۵/۳

(۲) ففي المحيط البرهاني: "وذكر الكرخي رحمه الله تعالى في "كتابه": أن استيعاب العضوين بالتيمم واجب في ظاهر الرواية من أصحابنا رحمهم الله تعالى، حتى لو ترك التيمم شيئاً قليلاً من مواضع التيمم لا يجزئه، وهذا ظاهر؛ لأن التيمم قام مقام الوضوء، ولو ترك المتوضئ شيئاً قليلاً من مواضع الوضوء في الوضوء لا يجوز كذا ههنا، وروني عن محمد رحمه الله تعالى في النوادر ما يؤكد هذا القول، " (كتاب الطهارات، الفصل الخامس في التيمم: ۲۹۶/۱). كذا في الفتاوى الهندية، كتاب الطهارة، الباب الرابع في التيمم، الفصل الأول: ۲۶/۱، وغنية المتملي، كتاب الطهارة، فصل في التيمم إلخ: (ص: ۶۳).

کلائی تک کھینچا جائے اور انگوٹھے کا مسح بھی اس کے ساتھ کر لے۔ (مسح عضو تمام ہونے سے پہلے اگر ہاتھ اٹھالیا تو مسح باطل ہو جائے گا)۔

اسی طرح دائیں ہاتھ کے ساتھ بائیں ہاتھ کا مسح کرے، (۱) پھر انگلیوں کا خلال کرے۔ (۲) ہاتھوں کے مسح کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی چاروں انگلیوں سے دائیں ہاتھ کی انگلیوں کے سرے سے (پشت کی جانب) کہنی تک مسح کرے، پھر صرف ہتھیلی سے اندر کی جانب کہنی سے کلائی تک مسح کرے، پھر بائیں انگوٹھے کے اندرونی حصے سے دائیں انگوٹھے کے اندرونی اور ظاہری حصے کا مسح کرے، پھر اسی طرح دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح کرے۔ دونوں طریقے صحیح اور احوط ہیں۔ (۳)

تیمم کے ارکان

تیمم کے دو رکن ہیں:

۱- دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا۔ ۲- اور دونوں اعضاء کا بالاستیعاب مسح کرنا۔ (۴)

(۱) قال الإمام برهان الدين ابن مازة البخاري: "وقال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى في كيفية التيمم: إنه إذا ضرب يديه على الأرض في المرة الثانية ونفضهما، ينبغي أن يضع بطن كفه اليسرى على ظهر كفه اليمنى، ويمسح بثلاث أصابع يده اليسرى أصغرها ظاهر يده اليمنى إلى المرفق، ويمسح المرفق، ثم يمسح باطنه بالإبهام والمسبحة إلى رؤوس الأصابع". (المحيط البرهاني، كتاب الطهارة، الفصل الخامس في التيمم: ۲۹۵/۱). كذا في عمدة الفقه، كتاب الطهارة: ۲۴۵/۱

(۲) ففي الفتاوى الخانية بهامش الفتاوى الهندية: "ولم يذكر في الكتاب تحليل الأصابع، ولا بد منه ليتيمم الاستيعاب" (كتاب الطهارة، باب التيمم، فصل في صورة التيمم: ۵۳/۱)

(۳) ففي الفتاوى الهندية: "قال مشايخنا: ويمسح بأربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الأصابع إلى المرفقين، ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى إلى الرسغ، ويمر باطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى، ثم يفعل باليد اليسرى كذلك، وهو الأحوط" (كتاب الطهارة، الباب الرابع في التيمم، الفصل الثالث في المتفرقات: ۳۰/۱). كذا في رد المحتار، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۶۶/۲، ۶۷، وبدائع الصنائع، كتاب الطهارة، فصل في كيفية التيمم: ۴۶/۱، وتحفة الفقهاء، كتاب الطهارة، باب التيمم: ۳۶/۱، وغنية المتتملي، كتاب الطهارة، فصل في التيمم: (ص: ۶۳).

(۴) غنية المتتملي، كتاب الطهارة، فصل في التيمم: (ص: ۶۲، ۶۳). والفتاوى الهندية، كتاب الطهارة، الباب

تیمم کی شرائط

فقہاء نے عام طور سے چھ شرائط ذکر کی ہیں:

- ۱- نیت کرنا
- ۲- مسح کرنا
- ۳- تین یا اس سے زیادہ انگلیوں سے مسح کرنا، ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنا کافی نہیں ہوگا۔
- ۴- صعید (جنس ارض) سے مسح کرنا۔
- ۵- صعید کا مطہر ہونا۔

۶- پانی کا مفقود ہونا، یا کسی وجہ سے اس کے استعمال پر قادر نہ ہونا۔ (۱)

بعض نے اس پر دو اور شرائط کا اضافہ کیا ہے:

- ۱- منافی طہارت، مثلاً: حیض، نفاس اور حدث وغیرہ کا نہ ہونا۔
- ۲- پانی کو تلاش کرنا، اگر ظن غالب یہ ہو کہ قریب میں کہیں پانی ہے۔ (۲)

= الرابع في التيمم، الفصل الأول: ۲۶/۱، والدر المختار: ۶۹/۲

وقال العلامة ابن عابدين تحت قول الشارح: "وركنه شيان: الضربتان والاستيعاب" مانصه: "الذي يظهر لي أن الركن هو المسح؛ لأنه حقيقة التيمم كما مر، والاستيعاب شرط؛ لأنه مكمل له، والشارح عكس ذلك، ثم رأيت التصريح في كلامهم بما ذكرته" اهـ.

وقال العلامة الرافعي في تقريراته متعباً كلام ابن عابدين: "(قوله: والاستيعاب شرط إلخ) فيه أنه من تمام الحقيقة، فيكون ركناً لعدم خروجه عنها، وكونه شرطاً يقتضي أنه خارج مع أنه داخل فيها، فعلى هذا الركن هو المسح المستوعب، وقال ابن الشحنة: "في كون المسح شرطاً نظراً قوياً، بل هو ركن، وما وقع في كلام بعضهم: من أن الاستيعاب شرط، فالمراد بذلك أنه مما لا بد منه، ولعل المؤلف أطلق الشرط بهذا المعنى"، كذا نقله السندي عنه". (ردالمحتار مع تقارير الرافعي: ۶۹/۲، ۷۰)

(۱) الدر المختار: ۷۰/۲، الفتاوى الهندية: ۲۶/۱، ۲۷، البحر الرائق: ۱۵۲/۱

(۲) ردالمحتار: ۷۴/۲، غنية المتمللي: (ص: ۶۴، ۶۵).

تیمم کی سنتیں

تیمم کی آٹھ سنتیں ہیں:

۱- دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر مارنا۔

۲، ۳- مٹی وغیرہ پر ہاتھ رکھنے کے بعد اقبال اور ادا بار کرنا۔

۴- دونوں ہاتھوں کو جھاڑنا۔

۵- انگلیوں کو کھلا رکھنا۔

۶- بسم اللہ پڑھنا۔

۷- ترتیب سے تیمم کرنا، یعنی پہلے چہرے اور پھر ہاتھوں کا مسح کرنا۔

۸- موالات، یعنی پے درپے ایک مسح کے بعد دوسرا مسح کرنا۔ (۱)

بعض نے اس پر چار سنتوں کا اضافہ کیا ہے:

۱- تیامن: دائیں طرف سے شروع کرنا۔

۲- الضرب علی الصعید: یعنی جنس ارض پر صرف وضع (ہاتھوں کو رکھنا) نہ ہو، بلکہ اسے مارا جائے،

تاکہ انگلیوں کے اندرونی حصے میں بھی مٹی وغبار وغیرہ پہنچ جائے۔

۳- ڈاڑھی کا خلال کرنا۔

۴- اس مخصوص کیفیت کے ساتھ تیمم کرنا، جو ہم نے تیمم کے طریقے میں بیان کیا۔ (۲)

استیعاب کا مسئلہ

چہرے اور دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک بالاستیعاب مسح کرنا ضروری ہے، یہی ظاہر روایت ہے اور امام شافعی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے، جیسا کہ امام نووی و زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا ہے، علامہ زبیدی فرماتے ہیں کہ حسن بن زیاد نے امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ چہرے اور ہاتھوں کے اکثر حصہ کا مسح کرنا کافی ہے، دفعاً للخرج، کہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس روایت کی تصحیح بھی کی گئی ہے، لہذا اس روایت کے مطابق

(۱) الدر المختار مع رد المحتار: ۷۱/۲-۷۳

(۲) رد المحتار: ۷۴/۲، ۷۵

انگلیوں کا خلال کرنا اور کنگن و انگٹھی وغیرہ کا نکالنا واجب نہ ہوگا، لیکن ظاہر روایت، صحیح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ استیعاب محل ضروری ہے، تاکہ بدل (یعنی تیمم) اصل (وضو) کے ساتھ ملحق ہو جائے اور اصل کی مخالفت لازم نہ آئے، اس لیے کہ وضو میں استیعاب ضروری ہے۔

لہذا انگٹھی کا نکالنا، انگلیوں کا خلال کرنا، آنکھ کے اوپر اور ابروؤں کے نیچے کے حصے اور رخسار و کان کے درمیان کے حصے کا مسح کرنا ضروری ہوگا۔ (۱)

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے استیعاب کے مسئلہ پر ”السعاية“ میں اچھی بحث اور عمدہ تحقیق کی ہے، چنانچہ وہ اس بحث کو شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”أقول: قد وردت أحاديث بروايات متعددة تدل صراحة أو بإطلاقها

على الاستيعاب، وبعضها وإن كانت ضعيفة لكنه ينحصر بضم بعضها إلى

بعض، كما بسطه الزيلعي في نصب الراية وغيره“۔ (۲)

اس کے بعد مسئلہ استیعاب پر حدیث ابن عمر، حدیث جابر، حدیث اسلم تیممی اور حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ذکر کر کے اور اس کی صحت و اسناد پر تفصیلی کلام کر کے آخر میں فرماتے ہیں:

”فهذه الأخبار وأمثالها مما سند كرها في شرح باب التيمم إن شاء

الله تعالى تدل على استيعاب الوجه“۔ (۳)

تفصیل وہیں دیکھ لی جائے۔

خاتمۃ الكتاب

کتاب التیمم میں کل سترہ احادیث مرفوعہ ہیں، جن میں سے دس مکرر ہیں اور سات روایات خالص

(غیر مکرر) ہیں۔

(۱) أمانی الأخبار: ۱۳۲/۲، المحيط البزھانی: ۲۹۶/۱، غنیۃ المتملی: (ص: ۶۳)، الفتاویٰ الھندیۃ:

۲۶/۲، الفتاویٰ الخانیۃ بہامش الفتاویٰ الھندیۃ: ۵۳/۱

(۲) السعایۃ: ۸۷/۱

(۳) السعایۃ: ۸۸/۱

پھر اُن دس (مکرر) میں سے دو روایات معلق اور باقی موصول ہیں۔ اسی طرح سات غیر مکرر احادیث میں سے ایک معلق اور بقیہ تمام موصول ہیں۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے ان تمام روایات کی تخریج میں امام بخاری رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے، سوائے حدیث عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے، جسے امام بخاری رحمہ اللہ نے معلقاً ذکر کیا ہے۔

اور اس میں موقوف علی الصحابہ اور موقوف علی التابعین کل دس آثار ہیں، جن میں سے تین موصول ہیں، یعنی حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا فتویٰ۔ (۱)

براعتِ اختتام

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے نزدیک اس جملہ ”علیک بالصعید، فإنه یکفیک“ سے بطور براعتِ اختتام کے ختم کتاب کی طرف اشارہ ہے، کہ اگر کوئی تدبر و تفہیم سے کام لے، تو جس قدر امام بخاری رحمہ اللہ نے یہاں ذکر کیا ہے اُس میں اس کے لیے یقیناً کفایت ہے۔ (۲)

ہمارے حضرت نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ اس سے تمہارے خاتمہ کی طرف اشارہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”علیک بالصعید“ مٹی کو لازم پکڑو، یہ دخول قبر کی طرف اشارہ ہے، مطلب کہ تمہیں مٹی میں جانا ہے، لہذا اس کے لیے تیاری کرو۔ ع

مٹی میں مٹی مل گئی انجام دنیا دیکھ لے

نیز فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ براعتِ اختتام حدیث کے اس لفظ ”معتزلاً“ میں ہو، کیونکہ دخول قبر کی حالت ایسے ہی ہوتی ہے کہ آدمی قبر میں دنیا و مافیہا سے معتزل (الگ) ہوتا ہے۔ (۳) البتہ پہلا قول زیادہ واضح ہے۔

هذا وأخیر کتاب الطہارات، طہرنا اللہ تعالیٰ من دنس الأوزار،

وَأَدْخَلْنَا بِرَحْمَتِهِ فِي عِبَادَةِ الصَّالِحِينَ الْأَبْرَارِ.



(۱) فتح الباری: ۱/۴۵۷، ۴۵۸

(۲) فتح الباری: ۱/۴۵۸، کذا فی الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، والکنز المتواری: ۳/۳۴۲

(۳) الأبواب والتراجم: (ص: ۶۸)، الکنز المتواری: ۳/۳۴۲

هذا! وقد فرغت من تسويد هذا الكتاب (كتاب التيمم) وتبييضه وإعادة النظر فيه مستمداً من كراسة ودروس شيخني وسيدي، المحدث الكبير الشيخ سليم الله خان المؤقر، حفظه الله تعالى ورعاه وتمعنا بعلومه - لليلتين بقيتا من شهر ربيع الثاني، ١٤٣٥هـ الموافق لـ "غرة مارس" ٢٠١٤ء.

فلله الحمد والمنة على ما وفقني للقيام بهذا الأمر الجليل، وبذل قصارى جهودي في ترتيبه وتهذيبه، وتخريج أحاديثه وآثاره، وإجادة تحصيله وتذيله، رغم قلة ممارستي بالحديث وعلومه، وعدم تجربتي في التأليف فيه وتدريسه، على أن عدم الرسوخ في الفنون الشتى - التي لا غناء عنها لطالب تصدى لعلم الحديث الشريف، فضلاً عما أراد التحقيق فيه - يفوق ذلك. والفضل في هذا كله يرجع إلى أساتذتي الكرام، أصحاب العلم والفضل، أولي العمل والتقوى، فإنهم لو لاجهودهم ودعواتهم، لما تم هذا الحطاب العظيم بيدي، فجزاهم الله أحسن ما يليق بشانه في الدارين.

والله أسأل أن يتقبل مني هذا القصير، ويعصمني فيه من الزلات، والأخطاء اللفظ والمعنوية، ويوفقني لإتمام باقي الكتب بأتم وجه وأحسن طريق، مع صحة وعافية وسلامة، وبركة في العلم والعمل والوقت، فإنه ولي كل خير، وكل عسير لديه يسير.

فإياه أستهدي، وبه أستعين، وعليه أتوكل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

٢٨ / ربيع الثاني ١٤٣٥هـ

كلم مارچ / 2014ء

فهرس مصادر ومراجع

● القرآن الكريم.

● إعراب القرآن الكريم وبيانه، لمحي الدين الدرويش، دار ابن كثير.

● إملاء ما من به الرحمن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العُكْبَرِيّ (٥٦١٦هـ)، قديمي كتب خانة.

● الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت.

● الإقناع في فقه الإمام أحمد، للإمام شرف الدين موسى بن أحمد بن الحجاوي (٩٦٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.

● الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للإمام أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي

(٨٨٥هـ)، دار الكتب العلمية.

● أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بـ "ابن العربي" (٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

● أحكام القرآن، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

● أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير الجزري (٦٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

● أعلام الحديث، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (٣٨٨هـ)، مركز إحياء التراث الإسلامي.

● أنوار الباري، إفادات الشيخ الكشميري وغيره، للشيخ السيد أحمد رضا البجنوري، إدارة التأليفات الأشرفية.

● أوجز المسالك، للإمام المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (١٤٠٢هـ)، دار القلم، دمشق.

● الاستذكار، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (٤٦٣هـ)، دار إحياء التراث العربي.

● الاستيعاب في أسماء الأصحاب (بهامش الإصابة)، للإمام الحافظ ابن عبد البر (٤٦٣هـ)، دار الفكر، بيروت.

● الأبواب والتراجم لصحيح البخاري، للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (١٤٠٢هـ)، ايج ايم سعيد، كراتشي.

● الأعلام، للشيخ خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، لبنان.

● البحر الرائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم المعروف بـ "ابن نجيم" المصري (٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية.

● البحر الزخار المعروف بمسند البزار، للإمام أبي بكر أحمد بن عمرو البزار (٢٩٢هـ)، مؤسسة علوم القرآن.

● البداية والنهاية، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

● البناء، للإمام المحدث الفقيه محمود بن أحمد، المعروف بـ "بدر الدين العيني" (٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية.

- التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري (٥٨٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت.
- الترغيب والترهيب، للحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (٥٦٥٦هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- التفسير الكبير، للإمام محمد بن عمر الملقب بـ "فخر الدين الرازي" (٥٦٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التوشيح شرح الجامع الصحيح، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، مكتبة الرشد.
- التوضيح، لأبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، المعروف بـ "ابن ملقن" (٥٨٠٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- الجامع لأحكام القرآن، للإمام محمد بن أحمد القرطبي (٥٦٧١هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- الجرح والتعديل، للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (٥٣٢٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الحاوي الكبير، للإمام أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الدر المختار، لعلاء الدين محمد بن علي الحصكفي (١٠٨٨هـ)، دار الثقافة والتراث، دمشق، سورية.
- السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السنن، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد الربيعي، ابن ماجه القزويني (٢٧٣هـ)، دار السلام.
- السيرة الحلبية، للعلامة علي بن برهان الدين الحلبي (١٠٤٤هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- السيرة النبوية، للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري (٢١٣هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.
- الشرح الصغير، للإمام أحمد بن محمد العدوي، الشهير بـ "الدردير" (١٢٠١هـ)، دار الكتب العلمية.
- الشرح الكبير، لشمس الدين عبد الرحمن بن محمد، ابن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، هجر للطباعة والنشر.
- الشرح الكبير، للإمام أحمد بن محمد العدوي، الشهير بـ "الدردير" (١٢٠١هـ)، دار الكتب العلمية.
- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، القاضي أبي الفضل عياض اليعصبي (٥٤٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- الصحيح، للعلامة أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (٣١١هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.
- الطبقات الكبرى، للإمام محمد بن سعد البصري (٢٣٠هـ)، دار صادر، بيروت.
- العرف الشذي، للإمام المحدث محمد أنور شاه الكشميري ثم الهندي (١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدار قطني (٣٨٥هـ)، دار طيبة.
- الفائق في غريب الحديث والأثر، للعلامة جبار الله محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، دار الفكر، بيروت.
- الفتاوى الهندية، للعلامة الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند الأعلام رحمهم الله، رشيدة، كوتة.

- الفقه الإسلامي وأدلته، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق.
- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (١٧٨٥هـ)، دار الحديث، القاهرة.
- القاموس الوحيد، مولانا وحيد الزمان قاسمي كيرانوي رحمته الله، ادارة اسلاميات، لاہور۔
- الكاشف عن حقائق السنن، (شرح الطيبي) للعلامة حسن بن محمد الطيبي (٧٤٣هـ)، إدارة القرآن والعلوم.
- الكاشف، للإمام الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة / مؤسسة علوم القرآن، جدة.
- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي (٣٦٥هـ)، دار الكتب العلمية.
- الكشف والبيان، (تفسير الثعلبي)، للإمام أحمد بن محمد الثعلبي (٤٢٧هـ)، دار الكتب العلمية.
- الكنز المتواري، للشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (١٤٠٢هـ)، مؤسسة الخليل الإسلامي، فيصل آباد.
- الكوثر الجاري، للإمام أحمد بن إسماعيل الكوراني (٨٩٣هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- الكوكب الدري، للإمام المحدث الشيخ رشيد أحمد الجنجهوي (١٣٢٣هـ)، مطبعة ندوة العلماء، لكنؤ.
- المبدع شرح المقنع، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحبلي (٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- المجموع شرح المذهب، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، شركة من كبار علماء الأزهر.
- المحلى بالآثار، للإمام المحدث أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- المدونة الكبرى، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي (١٧٩هـ)، دار صادر، بيروت.
- المستدرک علی الصحیحین، للإمام الحافظ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية.
- المصنف لعبد الرزاق، للإمام المحدث أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، دار الكتب العلمية.
- المصنف، للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (٢٣٥هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
- المعجم الكبير، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة السادسة: ١٤٢٩هـ، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، إيران.
- المغني في الضعفاء، للإمام الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- المغني في فقه الإمام أحمد، للإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (٦٢٠هـ)، دار الفكر.
- المتقى (شرح موطأ الإمام مالك)، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٩٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- المنهاج، شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للإمام النووي (٦٧٦هـ)، دار المعرفة.
- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، للعلامة أبي العباس أحمد بن محمد القسطلاني (٩٢٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية: ۱۴۰۴هـ، الكويت.
- المؤطا، للإمام مالك بن أنس الأصبحي (۱۷۹هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- النهاية، للإمام مجد الدين المبارك بن محمد، المعروف بـ "ابن الأثير الجزري" (۶۰۶هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- النهر الفائق شرح كنز الدقائق، للعلامة عمر بن إبراهيم ابن نجم الحنفي (۱۰۰۵هـ)، دار الكتب العلمية.
- بدائع الصنائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (۵۸۷هـ)، دار الكتب العلمية.
- بداية المجتهد، للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (۵۹۵هـ)، دار الكتب العلمية.
- بذل المجهود، للشيخ المحدث خليل أحمد السهارنفوري (۱۳۴۶هـ)، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي.
- بيان القرآن، مولانا اشرف علي تھانوی (۱۳۶۲ھ)، ادارۃ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔
- تاج العروس، للإمام اللغوي السيد محمد بن محمد مرتضى الزبيدي (۱۲۰۵هـ)، دار الهداية.
- تاريخ التاريخ الكبير، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (۲۵۶هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تاريخ الطبري، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (۳۱۰هـ)، دار الكتب العلمية.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للإمام الحافظ الذهبي (۷۴۸هـ)، دار الكتب العلمية.
- تبیین الحقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (۷۴۳هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تحفة الأشراف، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف الميزي (۷۴۲هـ)، المكتب الإسلامي.
- تذكرة الحفاظ، للإمام الحافظ الذهبي (۷۴۸هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- تغليق التعليق، للحافظ ابن حجر العسقلاني (۸۵۲هـ)، المكتبة الأثرية، باكستان.
- تفسير البيضاوي، للقاضي أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي (۶۸۵هـ)، دار الكتب العلمية.
- تفسير السمرقندي، للإمام الفقيه أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (۳۷۵هـ)، دار الكتب العلمية.
- تفسير الطبري، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (۳۱۰هـ)، دار المعرفة.
- تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (۷۷۴هـ)، وحيدى كتب خانه.
- تفسير الكشاف، للعلامة جابر الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (۵۳۸هـ)، دار الكتب العلمية.
- تفسير أبي السعود، لقاضي القضاة أبي السعود محمد بن محمد العمادي الحنفي (۹۸۲هـ)، دار الكتب العلمية.
- تفسير عثمانی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی (۱۳۶۹ھ)، دار القرآن، اردو بازار لاہور۔
- تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني (۸۵۲هـ)، دار الرشيد، سوريا، حلب/ دار الكتب العلمية.
- تقرير بخاری، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی (۱۴۰۲ھ)، مکتبۃ الشیخ، کراچی۔

- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية.
- تهذيب الأسماء واللغات، للإمام النووي (٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار صادر، بيروت.
- تهذيب الكمال، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف الميزي (٧٤٢هـ)، مؤسسة الرسالة.
- تيسير القاري شرح صحيح البخاري بالفارسية، للشيخ نور الحق المحدث الدهلوي ابن الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي (١٠٧٣هـ)، المكتبة الرشيدية.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، للإمام ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)، دار الفكر.
- جامع الترمذي، للإمام المحدث الحافظ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٧٩هـ)، دار السلام.
- جامع الدروس العربية، للشيخ مصطفى الغلاييني (١٣٦٤هـ) قديمي كتب خانه.
- حاشية الدسوقي، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (١٢٣٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- حاشية الشهاب على البيضاوي، للشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (١٠٦٩هـ)، دار الكتب العلمية.
- حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، للعلامة أحمد بن محمد الصاوي (١٢٤١هـ)، دار الكتب العلمية.
- حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح، للإمام أحمد بن محمد الطحطاوي (١٢٣١هـ)، قديمي كتب خانه.
- حجة الله البالغة، للإمام الكبير الشاهولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (١١٧٦هـ)، قديمي كتب خانه.
- حلبي كبير (غنية المتعلمين في شرح منية المصلي)، للشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي (٩٥٦هـ)، سهيل اكاديمي.
- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال، للعلامة صفى الدين الخزرجي (بعد: ٩٢٣هـ)، مكتب المطبوعات الإسلامية.
- دلائل النبوة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- رد المحتار، للفقهاء العلامة محمد أمين بن عمر، الشهير بـ "ابن عابدين" (١٢٥٢هـ)، دار الثقافة والتراث.
- روح المعاني، للعلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي (١٢٧٠هـ)، دار الكتب العلمية/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي (٦٧٦هـ)، المكتب الإسلامي.
- زاد المسير في علم التفسير، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي (٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية.
- زاد المعاد، للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بـ "ابن القيم الجوزية" (٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة.
- سراج القاري، للشيخ عبد الرحيم مد ظله، الجامعة الفاسمية دار العلوم زكرياء، بالهند.
- سنن الدار قطني، للإمام المحدث علي بن عمر الدار قطني (٣٨٥هـ)، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور.

- سنن النسائي، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٥٣٠٣هـ)، دار السلام.
- سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (٥٢٧٥هـ)، دار السلام.
- سير أعلام النبلاء، للإمام الحافظ الذهبي (٥٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة.
- شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني (١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح الزرقاني على الموطأ، للإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني (١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح الكرماني (الكواكب الدراري)، للإمام محمد بن يوسف الكرماني (٥٧٨٦هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- شرح النووي على صحيح الإمام مسلم، للعلامة النووي (٥٦٧٦هـ)، دار المعرفة.
- شرح تراجم أبواب صحيح البخاري (المطبوع مع صحيح البخاري)، للإمام الشاه ولي الله (١١٧٦هـ)، قديمي.
- شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف، ابن بطلال القرطبي (٥٤٤٩هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٥٣٢١هـ)، دار الكتب العلمية.
- شعب الإيمان، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٥٤٥٨هـ)، مكتبة الرشد، الرياض.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للإمام محمد بن حبان، ابن أبي حاتم البستي (٥٣٥٤هـ)، مؤسسة الرسالة.
- صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٥٢٥٦هـ)، دار السلام.
- صحيح الإمام مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (٥٢٦١هـ)، دار السلام.
- طرح البشرب في شرح التفرير، للحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (٥٨٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- عارضة الأحوذ، لأبي بكر محمد بن عبد الله، المعروف بـ "ابن العربي" المالكي (٥٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية.
- عمدة القاري، للعلامة بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية/إدارة الطباعة المنيرية.
- فتح الباري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار المعرفة / دار الكتب العلمية / دار السلام.
- فتح الباري، للإمام عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الخنبلي (٧٩٥هـ)، دار الكتب العلمية.
- فتح القدير، للعلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- فتح القدير، للمحقق ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (٦٨١هـ)، المكتبة الرشيدية.
- فتح الملهم شرح صحيح الإمام مسلم، للعلامة شبير أحمد العثماني (١٣٦٩هـ)، دار القلم.
- فضل الباري، شيخ الإسلام علامه شبير احمد عثمانى (١٣٦٩هـ)، إدارة العلوم الشرعية، كراچی.
- فيض الباري، للإمام المحدث الشيخ محمد أنور شاه الكشميري الهندي (١٢٥٢هـ)، المكتبة الرشيدية.

- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة محمد عبد الرؤف المناوي^٢ (١٠٣١هـ)، دار المعرفة.
- كتاب الأم، للإمام المطليبي محمد بن إدريس الشافعي^٢ (٢٠٤هـ)، دار قتيبة.
- كتاب النقات، للإمام الحافظ محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي^٢ (٣٥٤هـ)، دار الفكر.
- كتاب المبسوط، للإمام شمس الأئمة الفقيه أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي^٢ (٤٩٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- كشف القناع عن متن الإقناع، للشيخ العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي^٢ (١٠٥١هـ)، دار الفكر.
- كنز العمال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي^٢ (٩٧٥هـ)، دار الكتب العلمية.
- لامع الدراري، للفقيه المحدث الشيخ رشيد أحمد الجنبوهي^٢ (١٣٢٣هـ)، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.
- لسان العرب، للإمام جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي^٢ (٧١١هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- لسان الميزان، للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني^٢ (٨٥٢هـ)، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي^٢ (٨٠٧هـ)، دار الفكر، بيروت.
- مجمع بحار الأنوار، للعلامة محمد طاهر الهندي^٢ (٩٨٦هـ)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند.
- مجموع الفتاوى، للإمام تقي الدين أحمد بن تيمية الحرّاني^٢ (٧٢٧هـ)، دار الكتب العلمية.
- مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي^٢ (بعد: ٦٦٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- مرقاة المفاتيح، للعلامة الشيخ علي بن سلطان محمد القاري^٢ (١٠١٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- مسند أبي داود الطيالسي، للإمام المحدث سليمان بن داود بن الجارود^٢ (٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- مسند أبي عوانة، للإمام الجليل أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفرائيني^٢ (٣١٦هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- مسند أبي يعلى، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي^٢ (٣٠٧هـ)، دار المأمون للتراث، دمشق.
- مسند أحمد، للإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني^٢ (٢٤١هـ)، عالم الكتب.
- معارف السنن، للشيخ السيد محمد يوسف بن محمد زكريا الحسيني البنوري^٢ (١٣٩٧هـ)، ايج ايم سعيد.
- معالم السنن، للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي^٢ (٣٨٨هـ)، مطبعة العلمية، حلب.
- معجم البلدان، للإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي^٢ (٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- معجم الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري^٢ (٣٩٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- معرفة الصحابة، للإمام أحمد بن عبد الله المعروف بـ "أبي نعيم الأصبهاني"^٢ (٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- منحة الباري (تحفة الباري)، لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري^٢ (٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الحافظ الذهبي^٢ (٧٤٨هـ)، دار المعرفة، بيروت.

- نسيم الرياض، للعلامة شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (١٠٦٩هـ)، دار الكتب العلمية.
- نصب الراية لأحاديث الهداية، للعلامة جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي (٥٧٦٢هـ)، مؤسسة الريان.
- نهاية المحتاج، للإمام محمد بن أبي العباس الأنصاري الشهير بـ "الشافعي الصغير" (١٠٠٤هـ)، دار الفكر.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشيخ محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- هدي الساري، للحافظ ابن حجر شهاب الدين العسقلاني (٨٥٢هـ)، دار السلام، الرياض.
- إرشاد الساري، للإمام أبي العباس أحمد بن محمد الشافعي القسطلاني (٩٢٣هـ)، دار الكتب العلمية.
- إعلاء السنن، للمحدث الناقد ظفر أحمد العثماني (١٣٩٤هـ)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للإمام أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- إكمال تهذيب الكمال، للعلامة علاء الدين مغلطاي (٧٦٢هـ)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- إكمال إكمال المعلم، للإمام أبي عبد الله محمد بن خليفة الأبي المالكي (٨٢٧ أو ٨٢٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- اختصار علوم الحديث، للحافظ أبي الفداء اسماعيل بن كثير (٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- اعلام الموقعين، للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، المعروف بـ "ابن قيم الجوزية" (٧٥١هـ)، دار الجيل.
- الاختيار لتعليل المختار، للإمام أبي الفضل عبد الله بن محمود الموصلي (٦٨٣هـ)، المكتبة الحقانية، بشار.
- الأذكار النواوية، للإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، المكتبة الإسلامية.
- الأطول، شرح تلخيص مفتاح العلوم، للعلامة إبراهيم بن محمد بن عرشاة (٩٤٣هـ)، دار الكتب العلمية.
- الأنساب، للإمام أبي سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني (٥٦٢هـ)، دار الجنان.
- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٨هـ)، دار طيبة.
- البدر الساري إلى فيض الباري، للأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي (١٣٨٥هـ)، المكتبة الرشيدية.
- التجريد، الموسوعة الفقهية المقارنة، للإمام أحمد بن محمد بن جعفر القلوري (٤٢٨هـ)، المكتبة المحمودية.
- التحرير في أصول الفقه، للإمام العلامة المحقق الكمال بن الهمام (٨٦١هـ)، دار الفكر.
- التعليق الحسن على آثار السنن، للعلامة محمد بن علي النيموي (١٣٢٢هـ)، المكتبة الإمدادية، ملتان.
- التعليق المغني، للعلامة شمس الحق محمد بن علي العظيم آبادي (١٣٢٩هـ)، دار نشر الكتب الإسلامية.
- التقرير والتحرير في علم الأصول، للعلامة المحقق محمد بن محمد، ابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، دار الفكر.
- الجواهر النقي في الرد على البيهقي، للعلامة علاء الدين بن علي المارديني، الشهير بـ "ابن التركماني" (٩٤٥هـ)، دار الكتب العلمية.

- الحواشي الجديدة على الكافية، إيج ايم سعيد، كراتشي.
- الدارية في تخريج أحاديث الهداية، للحافظ ابن حجر العسقلاني^٢ (٨٥٢هـ) بهامش الهداية، المكتبة الرحمانية.
- الدر المصون، للإمام شهاب الدين أحمد بن يوسف، السمين الحلبي^٣ (٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- الدر المنفرد على سنن أبي داود (تقرير أبو داود شريف)، مولانا محمد عاقل صاحب، مكتبة الشيخ.
- السراج الوهاج على متن المنهاج، للشيخ محمد الزهري الغمراوي، دار الكتب العلمية.
- السعاية، لعلامة الهند أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي^٤، (١٣٠٤هـ) سهيل اكيدي، لاهور.
- العناية، للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابر^٥ (٧٨٦هـ) بهامش فتح القدير، المكتبة الرشيدية.
- الفتاوى الخانية، للإمام فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندی (٢٩٥هـ)، المكتبة الرشيدية.
- النتوحات الربانية على الأذكار النواوية، للعلامة محمد بن علان الصديقي^٦ (١٠٥٧هـ)، المكتبة الإسلامية.
- الفيض السمائي على سنن النسائي، مجموع إفادات الإمام الرباني الشيخ رشيد أحمد الجنجومي^٧ (١٣٢٣هـ)، والإمام الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي^٨ (١٤٠٢هـ)، حققه: مولانا محمد عاقل، مكتبة الشيخ كراتشي.
- الكافية، للإمام العلامة جمال الدين عثمان بن عمر ابن الحاجب^٩ (٦٤٦هـ)، قديمي كتب خانة.
- الكامل في التاريخ، للإمام أبي الحسن علي بن أبي الكريم، ابن الأثير الجزري (٦٣٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- الكفاية في شرح الهداية، لمولانا جلال الدين الخوارزمي الكرلاني^{١٠}، بهامش فتح القدير، المكتبة الرشيدية.
- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، مكتبة ابن عباس.
- المبدع شرح المقنع، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد المقدسي^{١١} (٨٨٤هـ)، دار عالم الكتب.
- المحيط البرهاني، للإمام برهان الدين محمود بن صدر الشريعة ابن مازة البخاري^{١٢} (٦١٦هـ)، المجلس العلمي.
- المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، للحافظ أبي نعيم الأصفهاني^{١٣} (٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- المسند، للإمام أبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي^{١٤} (٢٩١هـ)، ت: الأستاذ حبيب الرحمن الأعظمي، دار الفكر.
- المسند، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- المطول، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني^{١٥} (٧٩٢هـ)، المكتبة الحبيبية.
- المعجم الأوسط، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني^{١٦} (٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- المغني في ضبط أسماء الرجال، للعلامة محمد طاهر بن علي الهندي^{١٧} (٩٨٦هـ)، الرقيم أكاديمي.
- الملل والنحل، للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني^{١٨} (٥٤٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- المنجد في اللغة، للويس معلوف، مؤسسة انتشارات دار العلم.

- النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف بمصر.
- الهداية، لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن عبد الجليل المرغيناني (٥٩٣هـ)، المكتبة الرحمانية، لاهور.
- الإعراب المفصل لكتاب الله المرتل، بهجت عبد الواحد صالح، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن.
- الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، للحافظ أبي نصر علي بن الوزير، ابن ماکولاً (٤٧٥هـ)، الناشر: محمد أمين دمع، بيروت، لبنان.
- الإيضاح في علوم البلاغة، للعلامة الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، المكتبة العصرية.
- آثار السنن، للعلامة محمد بن علي النيموي (١٣٢٢هـ)، المكتبة الإمدادية، ملتان.
- أعلام الحديث، للإمام أبي سليمان حمد بن محمود الخطابي (٣٨٨هـ)، مركز إحياء التراث الإسلامي.
- أمانني الأخبار في شرح معاني الآثار، للشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، إدارة التاليفات الأشرفية.
- أنوار المحمود على سنن أبي داود، تقريرات: شيخ الهند محمود حسن الديوبندي (١٣٣٩هـ)، والعلامة المحدث الكشميري الهندي (١٣٥٢هـ)، والمحدث الكبير خليل أحمد السهارنفري (١٣٤٦هـ) والعلامة الشيخ شير أحمد العثماني (١٣٦٩هـ)، جمعها: الشيخ محمد صديق النجيب آبادي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
- أوضع المسالك إلى ألفية ابن مالك، للإمام ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، المكتبة العصرية، بيروت.
- تاريخ ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون (٨٠٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تاريخ أبي زرعة، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله النصري (٢٨١هـ)، دار الكتب العلمية.
- تاريخ دمشق، للإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن، المعروف بـ "ابن عساکر" (٥٧١هـ)، دار الفكر.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للإمام الحافظ السيوطي (٩١١هـ)، المكتبة العلمية، بالمدينة المنورة.
- تعليقات الدكتور بشار عواد معروف على تهذيب الكمال، للحافظ المزني، مؤسسة الرسالة.
- تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على سير أعلام النبلاء، للذهبي، مؤسسة الرسالة.
- تعليقات لامع الدراري، للشيخ المحدث محمد زكريا الكاندهلوي (١٤٠٢هـ)، المكتبة الإمدادية.
- تفسير الجلالين، للإمام جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد المحلي (٨٦٤هـ)، والإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)، مؤسسة الريان.
- تفسير الخازن، للإمام علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم الخازن (٧٢٥هـ)، حافظ كتب خانة، كوتة.
- تفسير الضحاك، للإمام الضحاك بن مزاحم البلخي الهلالي (١٠٥هـ) جمع: الدكتور محمد شكري، دار السلام.
- تفسير غرائب القرآن، للعلامة الحسن بن محمد النيسابوري (٨٥٠هـ) بهامش تفسير الطبري، دار المعرفة.

- تقريرات الرافعي، حاشية ردالمحتار، للعلامة عبد القادر بن مصطفى بن عبد القادر الرافعي، دار الثقافة والتراث.
- تلخيص المستدرك، للإمام الحافظ الذهبي^١ (٥٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- تلخيص المفتاح، لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني^٢ (٥٧٣٩هـ)، مكتبة شركت علميه.
- تنوير الأبصار، لشيخ الإسلام محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب التمرتاشي^٣ (٥١٠٠هـ)، دار الثقافة والتراث.
- توضيح المشتبه، للإمام الحافظ الذهبي^٤ (٥٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- تهذيب تاريخ دمشق، للشيخ عبد القادر بدران (٥١٣٤٦هـ)، دار المسيرة.
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للحافظ صلاح الدين أبي سعيد بن خليل العلاني (٥٧٦١هـ)، عالم الكتب.
- جامع المسانيد والسنن، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير (٥٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- جامع المسانيد، للإمام أبي المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي^٥ (٥٦٦٥هـ)، المكتبة الحنفية، كوثه.
- جمع الجوامع، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي^٦ (٥٩١١هـ)، دار الكتب العلمية.
- حاشية الشيخ محمد المحدث التهانوي^٧ على النسائي، قديمي كتب خانه.
- حاشية الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي^٨ (٥٩١١هـ) على النسائي، قديمي كتب خانه.
- حاشية الإمام أبي الحسن محمد بن عبد الهادي السندي^٩ (٥١١٣٨هـ) على النسائي، قديمي كتب خانه.
- درر الأحكام في شرح غرر الأحكام، لملا خسرو الحنفي^{١٠} (٥٨٨٥هـ)، مير محمد كتب خانه.
- دراية النحو، شرح هداية النحو، قديمي كتب خانه.
- سنن الدارمي، للإمام الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي^{١١} (٥٢٥٥هـ)، قديمي كتب خانه.
- سنن سعيد بن منصور، للإمام الحافظ سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني المكي^{١٢} (٥٢٢٧هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لبهاء الدين بن عبد الله، ابن عقيل القرشي (٥٧٦٩هـ)، قديمي.
- شرح الأشموني على الألفية، لأبي الحسن علي بن محمد بن عيسى (٥٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح الجامي، لملا عبد الرحمن الجامي^{١٣} (٥٨٩٨هـ)، المكتبة الرشيدية.
- شرح الرضي على الكافية، لرضي الدين محمد بن الحسن الأسترابادي (٥٦٨٦هـ)، مكتبة المنار، كوثه.
- شرح الزيادات، للفقير فخر الدين حسن بن منصور، المعروف بـ "قاضي خان" (٥٥٩٢هـ)، المجلس العلمي.
- شرح جمل الزجاجي، لأبي الحسن علي بن مومن، ابن عصفور الإشبيلي. (٥٦٦٩هـ)، دار الكتب العلمية.
- شرح شيخ الإسلام علي صحيح البخاري، بالفارسية، من أخفاد الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي^{١٤} (٥١٠٧٣هـ)، بهامش تيسير القاري، المكتبة الرشيدية.

- شرح عقود رسم المفتي، للعلامة محمد أمين بن عمر، ابن عابدين الشامي^(١٣٥٢هـ)، مكتبة البشرية.
- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، للإمام جمال الدين محمد بن عبد الله، ابن مالك النحوي^(٦٧٢هـ)، مطبع أنوار أحمدي، إله آباد.
- عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك، للشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- علل الحدث، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم^(٣٢٧هـ)، دار ابن حزم.
- عمدة الحفاظ، للشيخ أحمد بن يوسف، المعروف بـ "السمين الحلبي"^(٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- غاية التحقيق، شرح الكافية، للشيخ صفى بن نصر النحوي^(٧٥٦هـ)، مطبع فتح الكريم، بمبئي.
- فتح العزيز شرح الوجيز، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي^(٦٢٣هـ)، شركة من علماء الأزهر.
- فتح المالك بتيوب التمهيد، للإمام يوسف بن عبد الله بن عبد الله الأندلسي^(٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية.
- فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الزكوي^(١٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية.
- قواعد في علوم الحديث، للعلامة ظفر أحمد العثماني^(١٣٩٤هـ)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، إدارة القرآن.
- كتاب الآثار، برواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني^(١٨٩هـ)، المكتبة الإمدادية، ملتان.
- كتاب الثقات، للإمام الحافظ محمد بن حبان التميمي^(٣٥٤هـ)، دائرة المعارف العثمانية، بحدرد آباد الدكن.
- كتاب الجمع بين رجال الصحيحين، للإمام الحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي، يعرف بـ "ابن القيسراني"^(٥٠٧هـ)، دائرة المعارف النظامية.
- كتاب الضعفاء الكبير، للحافظ أبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي^(٣٢٢هـ)، دار صادر.
- كتاب العين، للإمام خليل بن أحمد الفراهيدي البصري^(١٧٥هـ)، مؤسسة دار الهجرة.
- كتاب الفهرست، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب الوراق، المعروف بـ "النديم"^(٣٨٠هـ)، نور محمد.
- كتاب الكنى والأسماء، للشيخ العلامة أبي بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي^(٣١٠هـ)، المكتبة الأثرية.
- كتاب المجروحين، للإمام الحافظ محمد بن حبان التميمي^(٣٥٤هـ)، دار الصميعي.
- كشف الأستار عن زوائد البزار، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي^(٨٠٧هـ)، مؤسسة الرسالة.
- كليات أبي البقاء، للعلامة القاضي أبي البقاء أيوب بن السيد شريف موسى^(١٠٩٤هـ)، دار الإشاعة العربية.
- لمعات التنقيح، للشيخ الإمام عبد الحق المحدث الدهلوي^(١٠٥٢هـ)، مكتبة المعارف العلمية.
- مجمع الأنهر، للفقهاء عبد الرحمن بن محمد الكليوبلي، المدعو بـ "شيخ زاده"^(١٠٧٨هـ)، مكتبة المنار.
- مختصر اختلاف العلماء، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي^(٣٤١هـ)، دار البشائر الإسلامية.

- مختصر المعاني، للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٥٧٩٢هـ)، قديمي كتب خانة.
- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (٥٧١٠هـ)، دار ابن كثير.
- مراقي الفلاح، لأبي الإخلاص حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (١٠٦٩هـ)، قديمي كتب خانة.
- مسلم الثبوت، للإمام القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري (١١١٩هـ)، دار الكتب العلمية.
- مسوى مصفى شرح موطأ، للإمام الشاه ولي الله المحدث الدهلوي (١١٧٦هـ)، مير محمد كتب خانة.
- مشكلات القرآن، للإمام المحدث العلامة الكشميري الهندي (١٣٥٢هـ)، إدارة التاليفات الأشرفية.
- معجم الأدباء، للإمام المورخ أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (١٢٢٦هـ)، مؤسسة المعارف.
- معجم المصطلحات الحديثية، للسيد عبد الماجد الغوري، مكتبة زمزم للطباعة والنشر.
- معجم النحو والصرف، لعبد الغني الدقر، المكتبة المحمودية، كوثه.
- معرفة السنن والآثار، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية.
- معرفة أنواع علم الحديث، للإمام أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (٦٤٣هـ)، عباس أحمد الباز.
- مغني اللبيب، للإمام جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، قديمي كتب خانة.
- مغني المحتاج، لشمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني (٩٧٧هـ)، دار الفكر.
- مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة.
- مكمل إكمال الإكمال، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد السنوسي الحسيني (٨٩٥هـ)، دار الكتب العلمية.
- منهاج الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا النووي (٦٧٦هـ)، دار المعرفة.
- موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد الطرابلسي الخطاب (٩٥٤هـ)، دار عالم الكتب.
- موسوعة النحو والصرف والإعراب، للدكتور إميل بدیع يعقوب، المكتبة المحمودية، كوثه.
- موسوعة رجال الكتب التسعة، للدكتور عبد الغفار سليمان البغدادي والسيد كردي حسن، دار الكتب العلمية.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ت: نور الدين عتر، الرحيم أكاديمي.
- وفيات الأعيان، لأبي العباس أحمد بن محمد، ابن خلكان (٦٨١هـ)، دار صادر.
- هداية النحو، قديمي كتب خانة.

